



مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير

الأستاذة الدكتورة زكية محمد رشدي

لجنة التحرير :

د. السباعي محمد السباعي

د. عبدالرازق قنديل

أحمد الحماني

أنور خليل

محمد الهوارى

افتتاحية العدد

يسعدنى أيها القارئ الكريم أن أضع بين يديك العدد الأول من مجلة الدراسات الشرقية التى كانت من الأهداف الأولى التى حرصت جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية على تحقيقها . وقد كانت هذه الجمعية فكرة فى ضمير عدد من خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية منذ سنوات طويلة . وفى عام ١٩٨١ التقت رغبات الزملاء عند ارادة واحدة هى ضرورة اخراج هذه الجمعية الى النور فى أقرب وقت وقد تحقق الحلم وسجلت الجمعية تحت رقم ٦٤٦ فى شهر أغسطس عام ١٩٨١ .

وان هذا العدد هو النواة لأعداد كثيرة مقبلة سوف تقدم الى القارئ العربى المثقف بحوثا ودراسات فى مختلف المجالات التى تتصل بالدراسات الشرقية مثل الحضارات السامية والاسلامية والتاريخ الاسلامى والأدب الفارسى والأدب العبرى والتركى والأردى والدراسات اللغوية المقارنة والآداب المقارنة ودراسات متخصصة عن تاريخ أقطار المشرق ، ورغم أن هذه الدراسات متخصصة الا أن الزملاء الذين ساهموا بجهدهم فى هذا العدد قد حرصوا على الافادة للقارئ المتخصص والقارئ غير المتخصص .

ولا شك أن هذا العدد يحمل بين طياته العديد من الايجابيات ولكنه فى الوقت نفسه لا يمكن أن يخلو من السلبيات كأي شئ ولابد لا يزال يحبو، والأمل كبير فيما يمكن أن تقدمه إلينا أيها القارئ الكريم من اقتراحات ببناءة تساعد على التخلص مما يكون قد شابه من أخطاء أو ألم به من هنات وتقصير ، فنحن نرحب بأية ملاحظات لأن غايتنا هى أن نقدم لك خير زاد ترضى عنه راجين أن يكون العدد القادم أفضل وإلى الأمام دائما .

رئيس التحرير

د . زاكية محمد رشدى

فهرسست

ص ٨	- مقدمة
	د. زاكية محمد رشدي
٣	- المسلمون والمغول
	د. السباعي محمد السباعي
٢٥	- منظومة ورقة وكلشاه سيوقى
	د. محمد السعيد عبد المؤمن
٤٣	- الألفاظ العربية فى اللغة التركية
	د. احمد فؤاد متولى
٧٠	- أصول الاغتراب فى الأدب العبرى القديم
	د. محمد خليفة حسن
٩٠	- التوراة السامرية والتراث الأدبى والتاريخى عند السامريين
	د. سيد فرج راشد
١١١	- حول الأدب العبرى الحديث ومراحله
	د. رشاد عبد الله الشامى
١٤١	- الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة
	أحمد الحملى
١٤٧	- فى الاستشراق الأوروبى المعاصر
	قضايا حول الدراسات العربية والاسلامية
	مكسيم رودنسون - ترجمة د. محمد حافظ دياب
١٧١	- أسفار الحكمة فى العهد القديم والتأثيرات المصرية والبابلية عليها
	محمود على حميدة
١٨٧	- الملفحة - شموئيل يوسف عجنون
	ترجمة وتحليل : رضوان عبده رضوان

المسلمون والمعصون

دكتور السباعي محمد السباعي

ما أشبه الليلة بالبارحة ، هذا مثل ينطبق على العالم الاسلامي ، في حاضره وماضيه ، الا أن ماضيه ، احقاقا للحق - شاهد فجرا تكرر ، وضوءا تلالا لفترات قصيرة ومتعاقبة أشبه بومضات برق عبر أربعة عشر قرنا .

فمنذ مبعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم وانتشار الاسلام في جزء كبير من الجزيرة العربية وانتقاله الى الرقيق الأعلى ، وتولى الخلفاء الراشدين الأمر من بعده ، تتوالى عملية الفتح حتى شملت أجزاء كبيرة من أراضي الدولتين الأعظم آنذاك : وهما الدولة الساسانية في ايران والدولة البيزنطية أو الامبراطورية الرومانية الشرقية .

وكانت عملية الفتح تواكب الغزو العسكري العربي لأمالك تلكما الامبراطوريتين أو الدولتين الأعظم . فكما كان فتح الشام ومصر صاعقا على الامبراطورية الرومانية كانت معارك القادسية ونهاوند قاضيا على الدولة أو الامبراطورية الساسانية كل هذا حدث قبل انقضاء عصر الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، التي امتدت دولته ودولة الخلفاء الراشدين من بعده حتى عام ٤٠ هـ ، تلك الدولة كان مؤسسها محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وسائبها عمر بن الخطاب ، وعالمها عليا بن أبي طالب رضي الله عنهما ، حتى وصفت بأنها لم تكن دولة من طرز دول الدنيا ، فهي بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبهه . والحق في هذا أن زيتها زى الأنبياء ، وهديتها هدى الأولياء وفتوحها فتوح اللوك الكبار . فمحمد هو المؤسس بإبلاغه رسالة ربه وبما خلفه من أحاديث وسنة صحيحة شاملة فصلت ما أجمل في القرآن الكريم ، وشرحت وبينت ما ورد به من أحكام . وعمر هو أول من مصر الأمصار ، وجند الأجناد ودون الدواوين بعد أن واصل عملية الفتوح ، ليواجه ما حدث للدولة من اتساع في عهده .

وعلى بن أبى طالب هو القائل : ان من أخوف ما أخاف عليكم
خصلتين : اتباع الهوى وطول الأمل . أما طول الأمل فينسى الآخرة ،
وأما اتباع الهوى فيصد عن الحق .

وقال لكميل بن زياد . احفظ عني ما أقول لك : الناس ثلاثة :
عالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجاة ، ومميج رعاع أتباع كل ناعق ،
لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل ، العلم خير
من المال ، العلم يحرسك ، وأنت تحرس المال ، والعلم حاكم والمال
محكوم عليه ، مات خزان المال وهم أحياء ، والعلماء باقون مابقي الدهر .
أعيانهم مفقودة وأمثلتهم في القلوب موجودة .

وقال لعمر بن الخطاب : ثلاث ان حفظتهن وعملت بهن كفيتهن
ماسواهن ، وان تركتهن فلا ينفعك شيء سواهن . قال وما هن . فقال :
الحدود على القريب والبعيد ، والحكم بكتاب الله في الرضى والسخط ،
والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود . فقال له عمر أبلغت وأجزت .

• وخرج يوما فقال : يا طالب العلم ، ان للعالم ثلاث علامات : العلم
بالله ، وبما يدب الله ، وبما يكره الله . وللعالم ثلاث علامات : الصلاة ،
والزكاة والورع . وللمتكلف من الرجال ثلاث علامات : ينازع من هو فوقه ،
ويقول بما لا يعلم ، ويتعاطى ما لا ينال . والظالم ثلاث علامات : يظلم
من هو فوقه بالمعصية ، ومن هو دونه بالغلبة . ويظهر الظلمة والاثم .
والسراشي ثلاث علامات : يكسل اذا كان وحده . وينشط اذا كان من يراه ،
ويحب أن يحمده في جميع أموره . وللحاسد ثلاث علامات : يغتاب اذا
غاب ، ويتقرب اذا شهد ، ويشتم بالمصيبة . والمنافق ثلاث علامات :
يخالف لسانه قلبه ، وقوله فعله ، وعلايته سريره . وللمسرف ثلاث
علامات . يأكل ما ليس له . ويشرب ما ليس له ، ويلبس ما ليس له . وللكسلان
من الرجال ثلاث علامات : يتوانى حتى يفرط ، ويفرط حتى يضيع ، ويضيع
حتى يائس . وانما هلك الذين قبلكم بالتكلف . فلا يتكلف رجل منكم أن
يتكلم في دين الله بما لا يعرف . فان الله عز وجل يعذر عن الخطأ ان
أجهدك وأيك .

أن تلك الدولة الأولى التى كان العلم أساس قيامها كانت تطبق ما سبق نصا وروحا فالمساواة بين جميع الأجناس قائمة ، والعصبية المفقودة التى شاعت بين عرب الجاهلية ، قد تلاشت والتكلف والنفاق كسدت أسواقهما وبارت تجارتهم . والتقوى معيار المفاضلة ، والمال محكوم عليه وليس بحاكم على الناس . الناس جميعا يحكمهم الاسلام ، وينعمون فى ظل مبادئه بالأمن والأمان . ورغم حدوث بعض الأحداث فى تلك الدولة، إلا أن الشعور القوى والإيمان التام بمبادئ الاسلام قد حفظ للمسلمين وحدتهم .

ثم قامت الدولة الأموية ، بعد أن بويع معاوية بن أبى سفيان فى الكوفة فى ذى القعدة من سنة ٤٠ هـ ورجع الى الشام سنة ٤١ هـ ليبدأ التاريخ الفعلى للدولة الأموية ، ويختلف طرز الدولة عما سبقتها كلية واستمرت الفتوحات الاسلامية رغم هذا التبدل ، ودخل المسلمون بلاد الهند ودخل محمد بن القاسم بن محمد الثقفى بلاد السند فى عهد الوليد ابن عبد الملك ودخل قتيبة بن مسلم الباهلى بلاد ماوراء النهر ونشر راية الاسلام فوق ربوعها وضم تلك البلاد حتى حدود الصين الى ديار الاسلام ، ثم كان موسى بن نصير الذى فتح بلاد الأندلس وأدخل الاسلام فى قارة أوروبا . وأما مسلمة بن الوليد فقد ظهرت عزيمته فى حروب الروم التى كان يسير اليها فى كل عام فيفتح ما أمامه من الحصون مثل حصن طوانه وعمورية وهرقلة وطرسوس حتى هاب الروم المسلمين .

ثم هدأت ثورة الفتوحات الاسلامية ، وانحسر مدها ، لأسباب متعددة منها : أن العربى كان ينظر اليه من قبل المسلمين من غير العرب باعتباره رمزا للدين ، ولكن هذا العربى ، سرعان ما عاد الى عصبية القبيلة المفقودة وطباعه الجاهلية ، التى أبطلها الاسلام ، ولما كان الخلفاء الأمويون بما كانت لديهم من بصيرة نافذة وحنكة سياسية ، قد عمدوا الى تعريب المناطق الشرقية من العالم الاسلامى بارسال عائلات جنود الغزو الى تلك المناطق والاستقرار بها ، فان زدتهم الى طباعهم الجاهلية كانت ذات تأثير سيىء فى نفوس المسلمين من أهالى تلك البلاد ، مما هيا

العلن ، ونسى العباسيون ان التمثيل لا يجوز شرعا لا بالعدو ولا بالصدیق
لقول النبی علیه الصلاة والسلام ایاکم والمثلة ولو بالکلب العقور .

عندئذ وفى المراحل الأولى لقيام الدولة العباسية ، حملت الدولة
معها ارهاصات ضعفها وتدهورها فبرزت القوميات وظهرت الدويلات
الاسلامية فى المشرق ممثلة فى قيام الدولة الطاهرية والصفارية ثم
السامانية والغزنوية والسلجوقية أو البويهية والخوارزمية ، واكتفى الخليفة
العباسى باللقب الاسمى وتناولت بعض تلك الدويلات فهاجم حکامها الخليفة
وعزلوه وأقاموا آخر مقامه .

هذا فى المشرق ، أما فى مغرب العالم الاسلامى ، فقد نجا من عملية
التمثيل التى اتبعها السياسيون مع الأمويين أمواتا وأحياء أمير من أمراء
الأمويين ، هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ، هاربا حتى دخل بلاد
الأندلس سنة ١٣٨ هـ - ٧٥٥ م غسمى بالداخل ، لأنه أول من دخلها من
آل مروان .

نجح بفضل ذكائه ، ومستفيدا مما حدث ، من استمالة القبائل اليمينية
والمضرية التى تأججت نار الخلافات بينهم ، نجح فى استمالتهم الى جانبه
واستطاع أن يهزم والى الأندلس هناك - وهو يوسف بن عبد الرحمن
الفهري - فى واقعة البصرة لقرطبة سنة ١٣٨ هـ ويكون فى الأندلس
امارة جعل عاصمتها قرطبة ليبقى الأمويون فى الأندلس بعد ذلك لعدة
قرون .

أما مصر ، شأنها شأن غرب الامبراطورية الاسلامية ، فكانت قد
تخلصت من نفوذ الحكومة المركزية فى بغداد لينفرد بحكمها الطولونيون
حتى سنة ٩٠٥ م ثم ظهر الاخشيديون الى أن تمكن الفاطميون من دخول
مصر ٩٦٩ م وظلوا بها نحو من مائتين وخمس من السنين الى أن قضى
صلاح الدين الأيوبي على الفاطميين فى مصر ، ورأى أن مكانه مهدد فى
مصر ما بقيت سوريا منفصلة عن مصر ، وذلك لقرب الدويلات الصليبية

منها بصورة خاصة . ولذا بسط نفوذه على سوريا بعد عدة معارك عنيفة في سوريا وفي جبهات أخرى وتوالى الحملات الصليبية على العالم الاسلامى ليخوض صلاح الدين حروبا متواصلة ضد الصليبيين مما خلد اسمه فى الشرق والغرب على حد سواء كل حسب نظرته اليه . وكانت أشهر معاركه ضدهم معركة حطين ١١٨٧ م التى انزل فيها صلاح الدين بالجيوش الصليبية هزيمة قاضية وأسر ملك القدس نفسه ، ومن ثم تساقطت حصون الصليبيين واحدة بعد الأخرى فى أيدي المسلمين حتى اذا كان شهر سبتمبر من سنة ١١٨٧ م وصل صلاح الدين وجنوده الى القدس فاستسلمت لهم المدينة لتعود الى حكم المسلمين مرة أخرى الا ان سقوط تلك المدينة أحييت لدى الفرنجة أو أوروبا فكرة الحرب الصليبية من جديد فنتسبت الحرب بين المسلمين والفرنجة مرة أخرى فى ١١٩١ م .- ١١٩٢ م ووقعت مجازر بين الطرفين الى أن تم الصلح فى ١١٩٢ م كان من نتيجة ذلك السماح للنصارى بزيارة القدس حجاجا عزلا من السلاح ليموت صلاح الدين بعد هذا مباشرة أى فى عام ١١٩٢ م ، ليخلفه خلفاؤه من بعده ، وظلت ذرية صلاح الدين قائمة فى حلب حتى ١٢٦٠ م أى الى الغزو المغولى . وتولى الملك العادل عرش الامبراطورية الأيوبية فعين الكامل فى مصر ليموت فى ١٢٢٨ ، ويقوم الصراع بين الأيوبيين ويستفيد الفرنجة من ذلك ويهناجمون مصر بقيادة لويس التاسع الذى احتل دمياط ثم تمكن المصريون من انزال الهزيمة بجيش الفرنجة وأسر لويس التاسع نفسه وتولى شجرة الدر أمر مصر .

فى تلك الأثناء كانت حملات المغول تترى على شرق العالم الاسلامى تقتطع أجزاءه واحدا بعد الآخر . وهنا أقف وقفة قصيرة ، بعد هذا الاستعراض الموجز لأحوال العالم الاسلامى ، وأقول ان من حسن حظ الاسلام ، انه لا يؤخذ بما يفعله أبناؤه ، ولا يجوز الحكم عليه من خلال أعمالهم ، بل يؤخذ بسباده. التى ابتعد عنها المسلمون فضعفوا وتفرقوا واذا أردنا أن نصلح أنفسنا كمسلمين ، يجب أن نقف مع أنفسنا وقفة صدق . نشخص أمراضنا ونحدد طرق علاجها ، وأن ندرك أن الاسلام قول مقرون بالعمل ، وخير دليل على ذلك بالاضافة الى قيمة العمل التى

حرص القرآن على إبرازها ، ن - ر -

قول باللسان ثم يصدقهما المسلم بالعمل في باقى الأركان وفى إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلا .

فترى أن أول مأساة تكابدها اننا كمسلمين بعامه ، وكعرب بصفة خاصة نتكلم ونتكلم وأحيانا لا نحسن حتى الكلام . فيجب أن نقضى على هذا الداء الدفين الذى يجرى فينا مجرى الدم من العروق ، وأن ننبذ ما بيننا من خلافاط طاحنة بالقضاء على مسبباتها وهى كثيرة ومتعددة ولكن من يمن الطالع ان ما يوحد بيننا أكثر مما يفرق .

نتيجة لتمادى المسلمين فى خلافاطهم ، وصراعاتهم وإيثار القول على العمل وشدة ضربات المغسول المتلاحقة على العالم الاسلامى ، وصفت تلك الحملات ، بأنها واحدة من أكبر الضربات التى تعرض لها العالم الاسلامى ان لم تكن أكبرها فمزقت أوصاله الواهنة ولعبت بمراكز القوى المتناحرة فيه ، حتى قضت عليها واحدا بعد الآخر ، وتركت أرض المسلمين قاعا صفصفا ، بما ارتكبته من تقتيل وتخريب وتدمير شمل كل شئ سوى من يحتاجون إليه .

دفع هذا الحادث الجلل مؤرخا اسلاميا عاصر تلك الأحداث فى بدايتها وهو ابن الأثير فذكر فى كتابه الكامل : « لقد بقيت سنين عدة معرضا عن ذكر هذه الحادثة ، استعظاما لها ، كارها لذكرها ، فأنا أقدم اليها رجلا ، وأؤخر أخرى ، فمن الذى يسهل عليه نعى الاسلام والمسلمين ، ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك ، فياليت أمتى لم تلدنى ، وياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا ٠٠٠٠ ثم يقول وهذا البيان يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التى عفت الأيام والليالى عن مثلها عمت الخلائق وخصت المسلمين . فلو قال قائل ان العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم الى الآن لم يبلوا بمثلها لكان صادقا فان التاريخ لم يتضمن ما يقاربها أو يدانيها .

كتب ابن الأثير هذا قبل حدوث النكبة النهائية بثلاثين عاما ، حين سقطت بغداد على يد المغول بقيادة هولاكو سنة ٦٥٦ - ١٢٥٨ م فكانت

... سم واسم وبم الفصاء على الحضارة الاسلامية
التي ازدهرت وتلاآت انوارها قرونا عديدة ساعم فيها العرب والفرس
وغيرهم .

ووصفها المستشرق الانجليزى ادوارد جرانفيل براون بقوله : ان
البشرية لم تصب بأذى ، قدر ما أصابها من حملات المغول .

وقد أثارت هذه النكبة اهتمام الباحثين فى الشرق والغرب ، وكان
اهتمام الغرب بها أكثر من الشرق ، رغم أن ما أصابهم من ويلاتها كان
قليلًا . وطرحت أسئلة عديدة أجبت عنها فى بحثى الذى قدمته لجامعة
القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه منها :

هل المغول قوم لا يغلبون ؟

كيف تكونت دولتهم بعد تفرقهم الى قبائل وعشائر وبطون وفخاذ ؟

هل ما حققوه من انتصارات راجع الى قوتهم الذاتية وحدها أم الى
غير ذلك من الأسباب ؟

وبادىء ذى بدء أقول : ان تحقيق الغلبة فى أية معركة يخضع للقوة
الخارقة للمنتصر والخور القاتل عند المغلوب . أو لحسن استغلال الطرف
المنتصر لنقاط الضعف عند المغلوب . انه غالبًا ما تكمن عند الطرفين
المتنازعين نقاط ضعف وركائز قوة ، فاذا أحسن أى منهما معرفة ذلك
وبنى خطته على أساسها حقق الغلبة .

على أية حال ، فان آثار هذه النكبة لا تزال واضحة السمات ، بادية
القسمات على العالم الاسلامى لم توحيده وحدة ، ولم تجمعها قوة .

رغم أهمية ذلك ، فان تاريخ المغول ، لم يحظ بالأهمية المطلوبة من
قبل علماء العالم الاسلامى المعاصرين ، مكتفين بما سجله عدد من
المؤرخين المسلمين الذين عاصروا تلك الأحداث أو شاركوا فيها ، سواء

من الفرس أو العرب ، مثل عطا ملك الجوينى صاحب تاريخ جهان گشا
أى فاتح العالم الذى كتب باللغة الفارسية ، والذى شغل مناصب عدة
من قبل المغول مثل منصب صاحب الديوان وكذلك رشيد الدين وزير غازان
خان ومن أتى بعده من الحكام المغول ، فقد كتب كتاب جامع التواريخ
بالفارسية ثم كتاب طبقات ناصرى للجوزجاني . وتاريخ وصاف الذى
يعتبر ذيلًا لكتاب جهان گشا ، ومن كتب بالعربية آنذاك ، النسوى
مؤلف كتاب سيرة السلطان جلال الدين منكبرى ، وهو من الكتب المهمة لأن
النسوى عايش السلطان جلال الدين المنكبرى آخر حكام الدولة الخوارزمية
التي دامت ويلات المغول قبل هجومهم على الخلافة العباسية :

فمن البحوث والكتب العربية التي تناولت تلك الحقبة بالدراسة
والتحليل - وهى قليلة الى حد ما ماكتبه استاذى الدكتور فؤاد الصياد عن
رشيد الدين فضل الله مؤلف جامع التواريخ ، والمغفور له الأستاذ حافظ
حمدي فى كتابيه : الدولة الخوارزمية والمغول ، والشرق الإسلامى قبيل
الغزو المغولى ، وكتب هذه السطور فى رسالة عن عطا ملك الجوينى
وكتابه جهان گشا ، والزميل الدكتور سعد الغامري فى رسالة عن سقوط
بغداد فى أيدي المغول وغير هؤلاء ، إلا أنها قليلة بالنسبة لأهمية
الحدث .

أما عند الأوروبيين فقد كان الاهتمام أكبر والدراسات أكثر ، فقد
نشرت بحوث كثيرة وترجمت أمهات الكتب التي تحدثت عن المغول الى
اللغات الأوروبية . ولم يكتفوا بذلك بل قاموا بإجراء اتصالات ومراسلات
قام بها الرحالة الأوروبيون فى أوقات واكبت الغزو المغولى ولحقت به مثل
رحلات روبرت وكارينو .

آمل أن نقف على فحوى تلك المراسلات والزيارات التي قام بها
هؤلاء السفراء والرحالة الى بلاط الخان (الحاكم - الملك) فى قراقورم
عاصمة المغول فى موطنهم الأصلي .

كما اهتم العلماء الروس والصينيون بالمغول وتاريخهم منذ ظهور
هؤلاء الأقوام وقاموا بإجراء العديد من الحفريات والدراسات لما أنتجته

تلك الحفريات من آثار شملت منطقة واسعة فى آسيا الوسطى وشواطئ نهر الفولجا ، واستطاعوا من خلال تلك الاكتشافات ، الوقوف على معلومات قيمة عن أصل تلك الأقوام .

وسأحاول فى هذه العجالة القاء الضوء على هؤلاء الأقوام ، ولما كان التعرف على أى قوم ، والوقوف على تاريخه ، يجب أن يبدأ أولا بدراسة ماهية هذا القوم والظروف الطبيعية التى عاش فيها - والاطار الاجتماعى الذى عاش من خلاله ، لأن العقلية عند أى إنسان إنما تخضع لعاملين أساسيين : الأول الظروف الطبيعية ، والثانى النظم الاجتماعية بما فيها من تقاليد وعادات ويكمل ذلك الظروف الخارجية المحيطة به .

لذا سأبدأ بوصف للموقع الجغرافى الذى عاشت فيه تلك الأقوام .

أولا - الملامح الجغرافية :

تمتد المنطقة المعروفة جغرافيا باسم آسيا الوسطى والشرقية ، من بحر اختك Okhotsk حتى بحر الخزر (قزوين - مازندران فالأسماء الثلاثة تطلق على هذا البحر) . وتشتمل على مظاهر جغرافية مختلفة من جبال ومضاب وفياف وأراض خصبة ، إلا أن البيئة الصحراوية هى الغالبة ولولا وجود مناطق حضارية فى أطراف تلك المنطقة كالصين شرقا وإيران غربا ، لما وجدت حياة بها .

ويقع القسم الرئيسى من تلك المنطقة على خطوط عرض واحدة ، مع دول وسط أوروبا والبحر المتوسط وتحده شرقا هضبة منشوريا وجبال خينكان الكبرى Khingan وسور الصين العظيم وغربا بحر قزوين . وشمالا سيبيريا المعروفة بشدة برودتها وقلّة السكان بها حتى أوائل القرن العشرين حين أنشئت شبكة السكك الحديدية التى شملتها جميعا ، وجنوبا هضبة التبت وجبال الهيمالايا التى تتخللها بعض الممرات الوعرة ذات الرياح الشديدة ، فلم يتجاسر كثير من الناس على سلوكها ، إلا أن هذا لم يحل دون تيام علاقات بين الصين والهند وغيرها .

نتيجة لهذا فقد كانت هجرات الأتقوام الرحل فى تلك المنطقة . ومنسذ الأزمنة القديمة تتجه اما شرقا أو غربا طلبا للملجأ والكلا مما دفع بالصين وإيران الى تحسين علاقاتهما بتلك الاقوام بحسن المعاملة حيناً ، أو بدفع جزية أحيانا أخرى رغبة منهما فى تأمين علاقاتهما التجارية ومصالحهما المشتركة وحفظا لسلامة طريق القوافل بين آسيا الشرقية والغربية .

وهى الطريق التى تعبر الممرات الواقعة بين سلاسل الجبال التى تربط بحيرة بايكال بهضبة بامير .

ويمكن تقسيم تلك المنطقة من ناحية التضاريس الى قسمين : الاول ويمتد بين سلسلة الجبال وسور الصين وجبل خينكان ، ويشتمل على عدة هضاب وصحار فاصلة .

والثانى ويشتمل على الجزء الجنوبى الغربى من سيبيريا وتركستان ، ويمتد بين هضبة إيران وهضبة بامير التى توازيها جنوبا سلسلة من الجبال تنتهى عند بحيرة بايكال .

وأهم اجزاء تلك المنطقة ، صحراء المخول التى تقع فى شمالها ، والتى تحدها جبال خينكان وسلسلة جبال يابلونوى Iablonoi وجبال التائى Altai التى تصل صحراء جوبى Gobi - موطن المغول - بصحراء دزونكارى Dzungari الواقعة بين سلسلتى جبال التائى وتيان شان Thian--Chan كما تربطها بصحراء تركستان الشرقيه وحتن كانسفر كوين لن . Kuenlun .

وكانت الممرات الواقعة بين تلك الجبال المتوازية هى الطريق الوحيدة التى تربط القسم الشرقى بالقسم الغربى من آسيا ، وان كان الممر المستد بين جبال التائى وجبال تيانشان أكثرها اتساعا .

أما الممرات الأخرى المتفرعة من سلسلة جبال تيانشان ، والتى تربط بين هضبة بامير وصحراء تركستان وهضبة إيران فكانت ضيقة يصعب الاستفادة منها .

أما هضبة بامير فهي أكثر غصاب آسيا ارتفاعا ووعورة ، ومنها تبدأ عدة جبال فى الارتفاع ، وتتفجر منها عدة أنهار أيضا ، تتجه الى جهات عديدة .

من بين تلك الجبال ، نجد فى الشمال سلسلة جبال تيانشان التى تمتد من سمرقند الى داخل تركستان الصينية ، وفى الجنوب جبال كونن لن وقراقورم وحيمالايا التى تسير جميعها فى موازات بعضها الآخر من الناحية الشمالية الغربية الى الناحية الجنوبية الشرقية مخترقة هضبة التبت ووديان السند والكنج وتبدأ من الناحية الغربية لتلك الهضبة أى هضبة بامير ، سلسلتان من الجبال ، الأولى جبال الهندوكوه أو الهند وكوش والثانية سلسلة جبال سليمان التى تنتهى عند منطقة بلوجستان وساحل المحيط الهندى وكانت الطرق الرئيسية للممالك أو الدول المحيطة بهضبة بامير مثل تركستان وكاشغر والبنجاب وأفغانستان الحالية وإيران ، نسلك المعابر الجبلية للجبال التى سبقت الإشارة إليها ، وكانت تلك الطرق نفسها ، هى المسالك التى عبرتها جيوش الغزو لكلا الجانبين ، سواء من قبل أهالى آسيا الوسطى والشرقية لتركستان وأفغانستان الحالية وإيران أو هجمات الإيرانيين على آسيا الوسطى وكاشغر والهند .

أفردت الملامح الجغرافية بمزيد من التفصيلات ، لأن ذلك سنحتاج اليه فى مقالاتنا باذن الله .

المظاهر الطبيعية :

يمكن تقسيم هذا الجزء من آسيا الى أربعة أقسام هى :

١ - القسم المحصور بين جبال خينكان ويابانوى والتاي وجبال سايان أى حوض بحيرة بايقال وأنهار سلنكا Selenga وأرقون Argoun وكرولن Kernulene .

٢ - سفوح جبال تيانشان والوديان العليا لنهر جيغون (أمودريا) وسيحون (سيردرىا) أى حوض بحيرات بالخاش وقره كول وايسى

كول وكان يطلق على القسم الشمالى الغربى منها قبل العصر المغولى اسم تركستان بينما أطلق على القسم الجنوبى الشرقى اسم فرغانه .

٣ - المنطقة المحصورة بين جبال تيانشان وكونن لن وعضبة بامير أى حوض نهر تاريم وشعبه مثل بحر ختن ، ويارقند ، وكاشغر وآق سو وتسمى اليوم باسم تركستان الشرقية أو تركستان الصينية، وكانت تعرف قبل استيلاء الصينيين عليها باسم كاشغر وختن .

٤ - القسم الواقع بين جبال تيانشان وعضبة بامير وعضبة ايران وبحر الخزر أى حوض بحيرة آرال أو بحيرة خوارزم ، والوديان الوسطى لأنهار سيحون وزرغشان وجيجون .

وقد قسم هذا الجزء الأخير ابان الغزو المغولى الى ثلاثة مناطق :

(أ) المنطقة الأولى المجاورة لهضبة ايران ، أى وديان أنهار مرغاب وتجن وأترك وتشمل جزءا من خراسان وتضم من المدن المعروفة كلا من مرو وبلخ وفارياب ومرو الرود .

(ب) المنطقة الممتدة بين بحيرة خوارزم وبحر الخزر والمناطق المجاورة لمصب نهر جيجون ويطلق عليها اسم خوارزم ، والبلاد الرئيسية بها أوركنج (كركانج أو جرجانيه) وهى العاصمة ثم هزار اسب وخبوه (خيوق) .

(ج) المنطقة الممتدة بين نهر جيجون ونهر سيحون والمرتفعات الغربية لهضبة بامير وتعرف باسم ما وراء النهر ، وكان أكثر المناطق عمراناً وخصباً وأشهر مدنه : بخارى ، وسمرقند ، وكش ، وترمد ، وفخشب (نسف) ، وجاج (الشاش) واطرار ، وطراز ، وبناكت ، واسبيجاب .

أما القسم الأول من الأقسام الأربعة المشار إليها ، فكان المقر الأسمى لمجموعة من الجنس الأصفر الذى عرف فيما بعد باسم المغول والتتار أو التتر .

أما كاشغر وختن - رغم أنها كانت مقرا لجماعة من الآريين ذوي البشرة البيضاء كما أثبتت بعض الحفريات حديثا - فإنها أصبحت منذ أواسط القرن الثاني الهجري موطننا لطائفة من الأتراك ومسكننا لهم ، رغم أن موطنهم الأصلي ، كان بالقسم الثاني أى سفوح جبال تيانشان والأجزاء الشمالية لبحيرة خوارزم وبحر الخزر والشاطئ الشرقي لنهر سيحون أى أن هذا القوم كان متصلا بمقر طائفة من المغول من ناحية ، ومتصلا بممالك الآريين فيما وراء النهر وإيران من ناحية أخرى وعلى هذا فأننا يمكن أن نقول أن موطن المغول والتتار والترك هو المنطقة الممتدة من بحر الخزر غربا حتى بحر أختسك وسور الصين شرقا وكانت تلك المنطقة مهياة للسكن والاقامة وأنشاء المدن كلما اتجهنا جنوبا ، لوجود الواحات الكثيرة المجاورة لمجاري الأنهار وشعب الجبال ، لما تتميز به من الاعتدال في المناخ والقرب من الممالك المتدنة ، لذا قامت بعض الممالك من الترك وغيرهم في تلك الأجزاء ، أما الغالبية العظمى من المغول والتتار والترك فعاشوا عيشة البدو التي تعتمد على التنقل والترحال .

طوائف الترك والمغول :

لا شك أن الصين كانت أقوى جيران تلك القبائل المختلفة ، وإنها كانت تطلق عليهم منذ زمن سحيق . وبخاصة على القبائل التي تسكن المنطقة الشمالية ، اسم الهون وأن الصينيين قد بنوا سدهم قبل ميلاد المسيح بما يقرب من قرنين ونصف اتقاء لشرك الهون هؤلاء ، وأخذوا يناصرون فريقا على آخر تجنبنا لشرك مجملاتهم وأغاراتهم كما حدث حين ناصروا الأويغور سنة ٧٤٤ م ضد الأتراك الذين استطاعوا أن يؤسسوا امبراطورية كبيرة ثم ناصروا القيرغيز ضد الأويغور مرة أخرى عام ٨٤٨ م .

ألا أن الصين نفسها قد تعرضت في القرن الخامس الهجري . العاشر الميلادي لهزة عنيفة قسمتها قسمين : حكم كل قسم منها أسرة من الأسرات ، الأولى سلاطين أسرة كين Kin - وكانوا رؤساء جماعة

من الجنس الأصفر تعرف بـ منجو - وسيطرت على الخطا اى الصين الشمالية .

وكانوا فى نظر الصينيين الأصليين يعدون من الأجانب ، وذكر بارتولد فى تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، انهم من المغول ، وكانت عاصمتهم أحيانا مدينة بكينك (بكين) وأحيانا مدينة كاي فونك الواقعة على شاطئ النهر الأصفر (هوانكو) .

والأسرة الثانية ، سلاطين أسرة سونك Soung وحكموا القسم الجنوبي من الصين . وكانوا صينيين فى أصلهم ، وكانت عاصمتهم مدينة هانك جنو Hongtchenu الواقعة على شاطئ المحيط الهادى جنوب مدينة شنغهاى .

وكانت هاتان الأسرتان محاطتين من الشمال والغرب بقبائل المغول والترك المختلفة .

قبائل المغول :

كان المغول قبائل مختلفة ، الفروق بينهم متفاوتة ، ومساكنهم الى حد ما متباعدة وأهم تلك القبائل أو الطوائف مايلى :

١ - قبيلة القنار والقنقرات ، وكانوا يقطنون المنطقة الممتدة من شياطين نهر ارقون ونهر سلنكا ومملكة القرقيز (الفرغيز) شمالا ، والتبت ومملكة التنغوت جنوبا ، ومملكة الخطا (الصين الشمالية) شرقا ، ومملكة الاويغور غربا .

وكانت هاتان القبيلتان اكثر قبائل الجنس الأصفر توحشا ، لباسهم من جلود الكلاب والفئران وطعامهم لحوم جميع الحيوانات فرضوا سيطرتهم لفترة طويلة قبل ظهور جنكيزخان على جميع القبائل فى المنطقة ، وحين أخضعهم جنكيز لحكمه ، أطلق اسم التاتار أو القتر على جميع قبائل الجنس الأصفر الذين أخضعهم جنكيز بل ان

جيش جنكيز ورفاقه وأتباعه ، اتخذوا لأنفسهم هذا الاسم ، أى التاتار ، علما عليهم ، ولكن هذا كان فى المرحلة الأولى لتأسيس جنكيز لامبراطوريته ، ثم أصبحت كلمة المغول هى السائدة بعد ذلك .

٢ - قبيلة قيات وهى قبيلة صغيرة تعرف بـ بور جقين أى أصحاب العيون الزرقاء ومن تلك القبيلة خرج تيموجين (جينكيزخان فيما بعد) ، وكان مقرهم بين نهر أنان وكارولان (كرولن) وسفوح جبال قراقروم (يابلنوى) الحالية .

٣ - قبائل أويرات وارلاء وجلير وكانوا يقيمون أو يتجولون بين نهر انان (انن) وبحيرة يايقال .

٤ - الكرايت وكانوا يقيمون فى الواحات الشرقية الواقعة داخل صحراء جوى وجنوب بحيرة بايقال حتى سور الصين . وكانوا أقوى القبائل المغولية طوال القرنين الخامس والسادس الهجريين ، وسيطروا على العديد من القبائل المغولية واعتنقوا المسيحية بعد اعتناق ملكهم لها سنة ٣٩٨ هـ وكانوا معروفين فى أوروبا نتيجة لذلك .

٥ - النايماں وهم من الترك يسكنون الحوض الأعلى لنهر ارخون وسفوح جبال ألنای وكانوا يدينون بالمسيحية أيضا ، ولكنهم كانوا فى حرب مع الكرايت اخوانهم فى العقيدة .

٦ - الاوينور : وكانوا يدينون المانوية (١) ، وكانوا أكثر قبائل الترك والمغول تمدنا وكانوا يقيمون فى الشمال الشرقى من تركستان الشرقية الحالية وشمال بحيرة لب نور ونهر تاريم .

(١) نسبة الى الداعى لها وهو مانى وقد ظهر فى ايران وادعى انه خاتم الانبياء وأنه الفارقليط (المخلص) الذى بشر به عيسى ، وقد أدخل المانويون الذين دخلوا فى الاسلام هذه الفكرة الى الاسلام باسم المهدي المنتظر .

٧ - اترك القارلوق وكانت مملكتهم جنوب مملكة الاويغور . اى
الحوض السفلى لنهر تاريم .

٨ - القره ختاي : وكانوا دولة كبيرة اثناء ظهور جنكيزخان ، وكانت
دولتهم بين الدولة الخوارزمية ومساكن المغول فى الشرق ويسطوا
سلطانهم على القارلوق والاويغور . وكان الحد الفاصل بين دولة
القراختاي والدولة الخوارزمية الشاطيء الشرقى لنهر سيحون .

أشرت فيما سبق الى الطوائف و القبائل الرئيسية للمغول والترك ،
اثناء ظهور جنكيزخان ، ونلاحظ انها جميعا ، كانت اما خاضعة لأباطرة
أسرة كين ، أو تحت سلطان حاكم الكرايت كما هو الحال فى قبائل المشرق
للمنطقة المغولية ، أو تحت نفوذ كورخان (٢) (حاكم) القراختاي فى
المغرب وتجلت قدرة يسوكاي بهادر وابنه جنكيز فى تخليص تلك القبائل
من نير التبعية والنفوذ لمن أشرت اليهم ، وكانت تلك أولى المراحل فى
تجميع المغول فى عهد والد جنكيز الذى سمى بأنه مؤسس امبراطورية سيكان
الخيام ، كما سنعرف فيما بعد .

هذا بالنسبة للعامل الأول فى تكوين العقلية المغولية ، وأعنى به
الظروف الطبيعية أو البيئة الجغرافية التى عاشوا فيها .

أما العامل الثانى فهو النظم الاجتماعية التى عاشوا من خلالها
وتحت سيطرتها وأقصد بالنظم الاجتماعية عند المغول ، الذين كانوا فى
غالبيتهم بدوا رحلا ، طلبا للمأوى والكلا أقصد بذلك ، العادات والتقاليد
التي كانت سائدة بينهم ، ومتحكمة فى سلوكهم وأعمالهم . بالنسبة للحاكم،
فانهم شأن الجماعات البدوية ، لا يتولى الأمر فيهم الا شخص يمتاز
- هو أو والده - عن أقرانه بالعقل وحسن التدبير والقوة ، فيخضع
الآخرين لنفوذه بقوة سلاحه وأرائقسه الدماء وتنفيذ الأحكام اذا تطلب
الأمر ذلك ، وبخاصة اذا كان الخاضعون له لا يستمعون لنصحه ويفهمون

(٢) كورخان هو لقب حاكم القراختاي ، وتعنى حاكم الحكام أو
ملك الملوك .

مصالحتهم • وفى هذه الحالة ، فإن الحاكم إذا اعتراه ضعف أو خور ، انتهى أمره وتولى الأمر غيره من يتمتع بما كان عليه سلفه من صفات أو ينقض اتحاد القبيلة من أساسه •

وكان جنكيز واحدا من هؤلاء الحكام الذين نشأوا فى قبيلة صغيرة ، تعد من أصغر القبائل المغولية فبسط سلطانه عليها وتعدى ذلك الى سائر القبائل المغولية والتتارية والتركية •

حقا ان عادات المغول وتقاليدهم ، قد تغيرت بعد استيلائهم على الممالك المجاورة ذوات الحضارات العريقة مثل الصين وايران ومركز الخلافة العباسية ، رغم أن العادة جرت على احلال نظم الغالبين وتقاليدهم محل نظم المغلوبين وتقاليدهم ، الا أن هذه النظرية لا تصدق الا على أمم فى طور واحد من أطوار الحياة ، أما أن تكون أمة فى طور البداوة وأخرى فى طور الحضارة ، فالأمر جد مختلف • ولذا فأننا نقول ان الانتصارات العسكرية وحدها لا تفرض نظاما ولا تصنع حضارة ولا تدل عليها بل غالبا ما تكون الانتصارات العسكرية تغطية لفشل حضارى أو عجز عن تحقيق الحضارة •

وخير مصداق على ذلك أن أحفاد جنكيز قد خضعوا خضوعا تاما وهم فى عنفوانهم العسكرى والسياسى لعادات المغلوبين ونظمهم •

حقا ان عادات المغول قد تغيرت ، الا انهم رغم ذلك ظلوا مراعين لنظمهم وقوانينهم مثل قانون الياسا الذى طبقوه على المغلوبين لفترة طويلة •

أما عهد جنكيزخان ، فقد تميز بالتمسك الشديد بعادات المغول وتقاليدهم ، وكانت وجهة نظر جنكيز أن يظل محافظا على صفاء العنصر المغولى ، حتى يظل هؤلاء البدو غالبين للحضر ، ولذا لم يحفل بأية عادة من عادات الحضر ، ومنع المغول من الإقامة فى المدن ، وطبق ذلك على نفسه بعودته الدائمة والمتكررة الى موطن آبائه وأجداده •

فكانت من عادة المغول كبدو الإقامة فى الخيام ، واتخاذ الصوائف
أشواتى التى كانت يسمونها بالمغولية (يورت أواردو) وبناء على هذا
فانهم حتى بعد استيلائهم على الممالك المتحضرة وحاجتهم الماسة للإقامة
فى المدن ، اتخذوا لأنفسهم مواضع يطلقون عليها اسم المصايف
والمشاتى ، يذهبون اليها فى فصول الصيف والشتاء ، بخدمهم وخيولهم
ومواشيهم ، فكانوا يرسلون أشخاصا يسمونهم (يورتجى) لاختيار
أنسب الأماكن لمقام الخان (الحاكم) وحاشيته . فكانوا يقيمون
الخيام من الوبر أو اللباد ، ويقيم المرافقون له فى خيام أو أكواخ
مصنوعة من أوراق الأشجار وأغصانها ، وتقام حول خيام الخان ،
وبعد انقضاء الفصل يقومون بنقل ما يمكن نقله ويضرمون النار فيمابقى .

وكانت من عادة المغول أن لا ييسارح الابن الأصغر للخان الموطن
الأصلى لأجداده ولا ينال حظا من الارث عند تقسيم أملاك والده على
أخوته ، إلا أنه يكون ملكا لموطن أجداده عند وفاة والده ، فحين توفى
جنكيز ، فإن المناطق المجاورة لأنهار كارولين وائن قد آلت لأصغر أبنائه
وكان يسمى تولى - وهو والد هولاكو . وكان هذا الجزء أصغر الأجزاء
التي قسمت بين أخوته الكبار ، ومن الجائز أنهم كانوا يلاحظون أعمار
الأبناء عند تقسيم التركة .

أما بالنسبة لعاداتهم فى الزواج . فكان المغول يتزوجون ما يشاءون
من النساء دون تحديد لعدد معين . وكانت من عادة سلاطين المغول ،
إذا أحرزوا انتصارا على ملك أو أمير أو عقدوا اتصادا مع أى من
هؤلاء ، أن يتزوجوا ابنته أو أخته ، فإن كان قد قتل تزوجوا زوجته ،
لذا تذكر كتب التاريخ أن عدد زوجات جنكيز وجواريه حين وفاته بلغت
خمسمائة امرأة .

وإذا مات أحد رؤساء المغول أو أحد أمرائهم ، جرت العادة ، أن
تورث زوجاته وجواريه إلى أكبر أبنائه ، ويستطيع أن يتخذ أية واحدة
منهن زوجة له عدا أمه ، فإن لم يرغب فى أيهن جاز له أن يزوج أية
واحدة منهن لأصدقائه أو أن يطلق سراحهن .

ونظرا لما سبق من كثرة الزوجات ، كان الوالد يرتب أولاده منازل ومراتب ، ويعطى مكان الصدارة لأولاده من زوجته الفضلى عنده ، لذا رأينا جنكيز يفضل من بين أبنائه التسعة أربعة فقط هم أولاد زوجته المفضلة وهى يسونجين بيلى ، وهؤلاء الأولاد هم : جوجى - جفتاى - أوكتاى - تولوى .

لم يكن المغول يدينون بدين معين ، فلم يتحمسوا لأى دين ، أثنياء بداوتهم ، وكانوا يؤمنون بالخرافات - شأن أهل البادية - ويعتقدون فى السحر والشعوذة وتسخير الجان ويؤمنون أن للجان اليد الطولى فى تسيير حياة الانسان وأعماله .

وكان رجال الدين البوذيون - ويعرفون عند المغول بكلمة بخش وتدين - يقومون بهذه الأعمال .. وكان يطلق على المتخصص فى السحر اسم قام ، وأشاع هؤلاء العلماء بين المغول ، كما أشاعوا فى غيرهم من الناس ، أنهم سخروا الشياطين وحدثت بينهم وبين هذه الأرواح نوع من الألفة ، وأنهم بواسطتهم يستطيعون الاخبار بما كان أو سيكون ، وبلغ اعتقاد المغول فيهم وغى صدق أقوالهم ، أنهم لم يكونوا يشرعون فى أى عمل الا بعد موافقة هؤلاء المنجمين أو المشعوذين .

وكانت إحدى الوسائل التى يلجأ اليها السحرة لحمل المغول على تصديقهم ، أن يجعلوا المغول يمعثون النظر فى عظام كتف الخراف ، ثم يأخذونها ، ويلقونها فى النار حتى تنفحم ، ثم يخرجونها ، وينعم القام أو الخان النظر فيها ، فان خرجت سليمة دون أن تفتت النار من أجزائها ، فإن الأمر الذى سيقدم عليه الخان سيمضى وفق رغبته وإذا تفتت أو تفتت جزء منها كان الأمر لا يمكن تحقيقه ، وليس من المصلحة الاقدام عليه .

وكان جنكيز خان يعطى هذا الأمر عناية فائقة ، بل وكان غالبا ما يقوم هو به . وكان أمهر القائمين بهذا العمل ويدعى يلوجوت ساي من الملازمين لجنكيز خان . ومن الأمور التى أولاها المغول عناية فائقة ، واعتبروها من لوازم الحياة الضرورية ، الصيد الذى كان عندهم بمثابة الأمر المقدس الذى يجب مزاولته فى أى يوم لا يكونون مشغولين فيه

ونصت الياسا على أهمية هذا الأمر ، حتى أن جنكيز خان عين واحدا من أبنائه الكبار للإشراف عليه ، كما شاعت عند المغول رياضات أخرى كالمصارعة والملاكمة ، وكانت متعتهم الكبرى أن يشاهدوا هذا النوع من الرياضة وبخاصة عندما تجرى بين النساء من أهالى المناطق المفتوحة .

هذه بعض الخطوط العريضة لبعض عادات المغول وتقاليدهم ، يتضح منها ما كان يعيشه المغول فى تخلف ، إلا أن جنكيز محاولة منه لتوحيد هؤلاء قد سن القوانين اللازمة التى تحقق الوحدة والقوة تلك القوانين التى عرفت باسم الياسا ، وقد سبقت الإشارة الى ذلك ، ويحتاج الحديث عنها الى مزيد من التفصيلات لأهميتها ولكن سأكتفى هنا بهذه العجالة .

شرع جنكيز فى سن الياسا ، فى بداية سيطرته على المغول ، فنظر فيما كان سائرا بينهم من عادات الغى بعضها وأبقى على بعضها الآخر وأضاف اليها من عنده عدة أحكام ، وأمر بأن يتعلم أطنال المغول الخط الاويغورى ، وأن تكتب تلك الأحكام والقواعد فى صحف وتودع فى خزائن الأمراء وكان يطلق على كل حكم من هذه الأحكام والقواعد باللغة المغولية اسم ياسا أو ياسا أى الحكم أو القاعدة أو القانون ، ومهر جنكيز جميع هذه الأحكام والقواعد حتى أضحت دستورا يرجع اليه فى كل أمر من تعبئة الجيوش والتخريب البلاد وأمور الملك وترتيب الشورى ، وشن الهجوم وأنواع العقوبات المختلفة وكيفية تنفيذها وأسلوب الحياة عند المغول سواء فى حركاتهم أو سكناهم .

وأصل كلمة ياسا فى المغولية دزاسك وعرفت فى المصادر العربية والفارسية بأسماء مختلفة مثل ياسا ، يساق ، ياساق ، ويسق .

وللحديث عن الياسا بقية لأهميتها فى شرح عادات المغول ونظمهم ، وبيان أساليبهم الحربية وخاصة أن هؤلاء البدو قد تمكنوا بفضل وحدتهم وما ألزموا به أنفسهم من قوانين أن يقهروا المسلمين وغيرهم ، إلا أن ما حدث للمسلمين منهم كان أكبر من غيرهم وفى هذا يصدق القول بأن الوحدة قوة والتفرق ضعف .

منظومه ورمه وحلساه عيوى

دراسة نقدية تحليلية مقارنة

الدكتور محمد السعيد عبد المؤمن

من المتفق عليه بين الدارسين للأدب الفارسي في عصوره المختلفة ، وعلى اختلاف جنسياتهم واتجاهاتهم ومشاربهم أن هذا الأدب عندما عاد الى الظهور بعد الاسلام وكتب باللغة الفارسية الحديثة اعتمد على الأدب العربى اعتمادا كبيرا ، وأخذ منه أركانه ومقوماته حتى استطاع أن يقف على قدميه ، فقد أقام الفرس شعرهم على نفس الأسس التى يقوم عليها الشعر العربى وكذلك النثر . وان كان بعض المتعصبين من الفرس يحاولون أن ينكروا فضل الأدب العربى على الأدب الفارسي ، بل ويذهبون الى أبعد من ذلك عندما يزعمون أن الفرس قد وضعوا قواعد علمية للأدب العربى كما فعل الخليل بن احمد الفراهيدى فى علم العروض وغيره من علماء الموالى الفرس فى مختلف العلوم والفنون ، فان الدارس للأدب الفارسي لا يسعه الا أن يؤكد - بعيدا عن المهارات الشعبوية والتعصب الأعمى - أن الموالى من الفرس ان كانوا قد شاركوا بفكرهم فى بناء الحضارة الاسلامية ومنها تقنين لغة هذه الحضارة وآدابها - أى اللغة العربية وآدابها - فانهم لم يفعلوا ذلك بهدف خدمة العرب وانما فعلوه فى المقام الأول خدمة للغتهم وأدبهم ، فانهم ماكانوا يستطيعون احياء لغتهم الفارسية بعد الاسلام أو أدبهم شعره ونثره دون أن يحددوا لذلك الأسس والقواعد والقوانين ، لذلك فقد وجدوا أن من الأسهل لهم فى الوصول الى هدفهم هو التعرف على القواعد والأسس التى يقوم عليها الأدب العربى واللغة العربية باعتبار أنهما قد وصلا الى مرحلة النضج والاكتمال فاستنبطوا هذه القواعد ، ومن ثم أصبح من السهل عليهم تطبيقها على لغتهم وأدبهم ، ومما يؤكد هذا الرأى أن الاستفادة من الأسس العروضية والمحسنات البديعية والبلاغية العربية لم يكن وحده ما فعله الفرس لأدبهم ، وانما تجاوزوا هذه الأسس الى موضوعات الأدب ذاته ، ومن هذه الموضوعات ما هو لصيق بالروح

قريب من بعد حصيصه من خصائص الفكر العربى والظروف العربية ،
ومن امثلة ذلك قصص الحب العذرى التى ظهرت فى الجزيرة العربية
فى صدر الاسلام بكل ابعادها وفلسفتها ومنطلقها الفكرى ، وان كان
المجال لا يسمح لنا ان نناقش هذه القضية باستفاضة فحسبنا هنا ان
نقدم نموذجا من هذه القصص التى ظهرت فى الأدب الفارسى فى اول
عصوره الأدبية بعد الاسلام وهو العصر الغزنوى .

لاشك ان قصة « ورقة وجلشاه » التى اخذ ناظمها الشاعر عيوقى
موضوعها من قصة عروة بن حزام وابنة عمه عفراء تعتبر من بواكير
القصص العاطفية فى الأدب الفارسى بعد الاسلام . بل لعلها تكون اول
قصة عاطفية منظومة وصلت الى ايدينا فى هذا الادب . حيث يقول
عنها ذبيح الله صفا : « هذه المنظومة هى أحد النصوص القيمة القديمة
فى اللغة الفارسية ، وتتضمن قصة نظمت عدة مرات بعد ذلك باللغة
الفارسية والتركية والكردية ، وكتبت نثرا بالفارسية والتركية أيضا ،
وكما نعلم ان هذه المنظومة من أوائل المنظومات القصصية الفارسية التى
نظمت فى القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجرى ، وهى
النص الوحيد من نصوص هذه الفترة الذى وصلنا سالما من اذى
القرن والأعوام » (١) .

وقد قدم الشاعر عيوقى ناظم هذه القصة منظومته الى السلطان
محمود الغزنوى المتوفى سنة ٤٢١ هـ سنة ١٠٢٠ م ومدحه فى هذا
التقديم بقوله :

« ابحت فى قلب عطف السلطان الغازى واعدح السلطان محمود
بروحك ، هو أبو القاسم ملك الدين والدول اميراطور العالم امير الأمم » (٢)

(١) ذبيح الله صفا : « مقدمة ورقة وگلشاه عيوقى ص ٢ .

(٢) بشدل مهر سلطان غازى بجوى
بجسان مدح سلطان محمود گوى
أبو القاسم آن شاه دين ودول
شهنشاه عالم امير ملل (المنظومة ص ٤٢)

ومن ثم فإن هذه المنظومة قد نظمت خلال غزوات السلطان محمود «عربوى
 نهنند حيث استحق فى ذلك الوقت اللقب الذى أنعمت به عليه الجماهير
 المسلمة والخليفة العباسى القادر بالله وهو الغازى . وهى الفترة التى
 امتدت أربعة وعشرين عاما (٢٩٢ - ٤١٥ هـ = ١٠٠١ - ١٠٢٤ م)
 ومن الطبيعى أن مثل هذه الفترة لا بد وأن تلقى ظلالها على المنظومة وتؤثر
 فيها بشكل مباشر أو غير مباشر يكسبها بعض الخصائص التى تخرجها
 عن التقليد الكامل للقصة العربية المشهورة التى حاول الشاعر أن
 يقلدها « قصة عروة وغراء » حيث صرح الشاعر عيوقى بذلك فى منظومته
 عندما قال ما ترجمته : « اننى أنظم قصّة عجيبة من الأخبار العربية
 وكتب العرب . حيث قرأت هذه القصّة الرائعة من الأخبار العربية وكتب
 جرير » (٢) . كما قال فى نهاية المنظومة ما ترجمته : « وهكذا كانت هذه
 القصّة العجيبة من الأخبار العربية وكتب العرب » (٤) .

ولعله يجدر بنا فى هذا المقام أن نشير الى ما كتبه الأصفهاني
 فى كتابه الأغاني عن أصل القصّة العربية التى أصبحت مشهورة فى
 الكتب ومتداولة بين الناس قبل القرن الرابع الهجرى أى فترة نظمها
 باللغة الفارسية ، يقول الأصفهاني فى أخبار عروة بن حزام ما ملخصه
 أن عروة بن حزام العذرى شاعر اسلامى وهب روحه للحب ، وأن كل
 أشعاره قالها فى شأن غراء ابنة عمه عقال بن مهاصير ، خلاصة أمره
 أن والده توفى وهو ما يزال صغيرا فتربى فى بيت عمه وكانت غراء فى
 مثل سنه فأضى معها فترة الطفولة مما جعل بينهما ألفة ، وعندما كبرا
 تقدّم عروة الى عمه لخطبة غراء فوافق عمه الا أن زوجة عمه طلبت
 صداقا كبيرا لابنتها فاضطر عروة الى الذهاب لدى ابن عم له يقيم فى
 الري وطلب من عمه ألا يزوج غراء من غيره حتى يعود ، واصطحب عروة

(٣) بنظّم آورم سرگذشتى عجب

زاخبار تازى وكتب عرب

چنين خواندم اين قصه دلپذير

زاخبار تازى وكتب جرير (ص ٥)

(٤) چنين بود اين قصه پرعجب

زاخبار تازى وكتب عرب (ص ١٢٢)

سبي من بني مدل بن عامر ، وقد اكرم ابن عمه وفادته ومنحه المال الذي طلب واجزل له العطاء ، وفي فترة غياب عروة قدم رجل من اهل الشام يتصل بصلة القريبى لبني أمية الى حيث قبيلة بني ضبة ، وكان ثريا ، وسكن بالقرب من منزل عفراء وعندما رآها أعجبتة وطلبها من والدها الذي اعتذر عن القبول بسبب الوعد الذي قطعه لابن عمها ، وأمام الحاج هذا الرجل وضعف عقل أمام اغراءاته من ناحية وضغط زوجته من ناحية أخرى زوجها له فاصطحبها الى الشام ، وقد احتال عقال في اخفاء خبر زواج عفراء عن عروة بأن حفر لها قبرا ، واخبر عروة لدى عودته بأن عفراء قد ماتت ، فحزن عروة حزنا شديدا ، ولكن احدى فتيات القبيلة أخبرته بحقيقة الأمر ، فشد عروة الرحال الى الشام وذهب الى منزل عفراء ونزل في ضيافة زوجها الذي أراد أن يختبر اخلاص زوجته فكلف خادما بمراقبتها حتى تبين له طهارتهما وعفتها فأراد أن يعيش عروة معها الا أن عروة رفض البقاء وقرر السفر ، وأثناء الطريق كانت تصيبه نوبات من الضعف والاعياء كان يفيق منها كلما ألقى على وجهه منديل عفراء ، وقد طلب عروة من ابن مكحول عراف اليمامة أن يداويه الا أنه فشل في علاجه ، وتوفى عروة قبل أن يصل مضارب قبيلته بثلاث ليال ، وعندما علمت عفراء بموته بكته بكاء مرا وما لبثت أن لحقته بعد أيام قلائل (٥) .

أما القصة الفارسية التي نظمها عيوقى فقد احتفظت بالاطار العام للقصة العربية وان كان الشاعر قد أدخل عليها بعض التعديلات في الشخصيات والأحداث والنهاية تحت تأثير الظروف الحضارية لبيئة الشاعر والفكر الفارسي الذي يوجه هذا الشاعر .

ويستطيع الدارس في مقارنته بين المنظومة الفارسية والأصل العربي للقصة أن يتبين التغيرات التي أدخلها الشاعر والأسباب أو المؤثرات التي دفعته الى ذلك ، وتنقسم هذه التغيرات الى ثلاثة أقسام هي : -

(٥) أنظر الأغاني للأصفهاني ج ٢ ص ٣٦٦ - ٣٧٩ طبع بيروت ، اعلام الزركلى ج ٥ ص ١٧ ، فوات الوفيات لكتبى طبع مصر ج ٢ ص ٧٠ - ٧٤ . الشعر والشعراء لابن قتيبة طبع ليدن ص ٣٩٤ .

(١) التغيير في الأسماء والأماكن : حيث قام الشاعر أولاً بتغيير اسم البطل فجعله ورقية بدلاً من عروة ، واسم البطلة فجعله جلشاه بدلاً من عفراء ، حيث يقول : « كان أحدهما جوهراً له اسم وحياة وكان الآخر خميلة ورد لها رائحة ولون ، سماها أبوها جلشاه بحيث كان لها وجه الشمس وأصل الحور ، ولم يكن مثل جلشاه ومثل ورقة حرارة الشمس ولم يرب مثلهما الفلك الدوار ، (٦) » .

كذلك فقد قام الشاعر بتغيير اسم الوالدين فجعل اسم والد عروة « هممام » بدلاً من حزام وجعل اسم والد عفراء « هلال » بدلاً من عقال وجعل كليهما قائدين للقبيلة وجيوشها الجرارة ، حيث يقول : « لقد كان اسم هذين القائدين أحدهما هلال والآخر هممام ، وكلا القائدين من أصل واحد أخوان من أم واحدة وأب واحد ، (٧) » .

كما عمد الشاعر إلى تغيير اسم القبيلة من بنى ضبة إلى بنى شيبه ، حيث يقول : « كان اسم هذا المكان بنى شيبه وفيه جيش منظم ومتحسس ، (٨) » .

وقد شمل التغيير أسماء بعض الشخصيات الثانوية مثل الخال الذي أصبح اسمه الملك المنذر وجعله الشاعر ملك اليمن وهو في الأصل العربي ابن عم ويقيم في الري ، حيث يقول الشاعر : « وكان أمير اليمن اسمه المنذر وطالما يخالط السرور ويسوق النجاح ، (٩) وكذلك عراف اليمامة

- (٦) يکی کوهری بود پرنام وننگ
 یکی گلبنی بود پرپوی ورنک
 مرورا پدرنام گل شه نهاد
 که خورشید رخ بود و حورائزاد
 چو گل شاه و چون ورقه تیزمهر
 نبود و نپرورد گردان سپهر (ص ٦)
- (٧) هـ رآن هـ ردو سالارا بوذنام
 یکی را هلال و یکی را هممام
 دوسالار و آن هدو ازیک گهر
 برادر زیك مام و زیك پدر (ص ٥)
- (٨) بنی شیبه بدننام آن جایگاه
 سپاهی درو صف درو کینه خواه (ص ٥)
- (٩) امیر یمن بود منذر بدننام
 همی خورشادو همی راندکام (ص ٥٤)

الذى كان اسمه فى الأصل العربى ابن مكحول صار اسمه فى المنظومة الفارسية « غراب » ، حيث يقول الشاعر : « كان لقبه غراب اليماني وعندما رأى وجه ورقة تعجب » (١٠) .

ويستطيع الدارس أن يدرك هدف الشاعر من تغيير الأسماء والأماكن إذا وضع فى اعتباره الظروف الحضارية التى نظم فيها الشاعر قصته، فتغيير أسماء الأشخاص والأماكن يعنى محاولة الشاعر الاقتراب من القارئ الفارسى وإبعاد شبح اللامبالاة عن نفس القارئ وتهيتها للانفعال بالقصة وأحداثها ، ثم إن الشاعر حاول توظيف هذه الأسماء فى خدمة القصة وإضفاء شىء من الخيال على الأحداث ، وهى آخر الأمر تمثل محاولة من محاولات الابتكار للشاعر فى القصة التى تحولت من مجرد سيرة ذاتية لشاعر عذري إلى قصة درامية .

(ب) ولم تقف محاولات الابتكار عند حد تغيير أسماء الأشخاص والأماكن بل تعدتها إلى التغيير فى معالم شخصيات القصة وعلى رأس هذه الشخصيات تأتي شخصية البطل ورقة الذى تحول من شخصية سلبية إلى شخصية إيجابية تحدثت إيجابياتها فى القصة من خلال أعدادها الإعداد اللازم وتصرفاتها الواعية تجاه الأحداث فقد أكد الشاعر أن البطل والبطله قد تعلما وثقفا وأتما تعليمهما حيث يقول : « عندما رباهما الزمان عشر سنوات اجلسوهما أمام المعلم ، وأسرع المعلم بتعليمهما حتى صار كلامهما مثقفا . ومع أنهما كانا يحترقان فى العشق فقد ثقفا بلا حد » (١١) .

(١٠) غراب اليماني بد اروا لقب
چو رخساره ورقه ديدای عجب (ص ١٠٧)
(١١) چوده ساه پروزد . شان روزگار
نشا ندند شان پيش آموزگار
معلم بتعليم شد درشتاب
كى تاهردو گشتند فرهنگ ياب
اگر چند در عشق مى سوختند
بى اندازه فرهنگ آموختند (ص ٦)

وبالاضافة الى التعليم والثقافة فقد كانا يتمتعان بالذكاء وحسن التفكير والادراك وهو ما استمداه من أصالتهما في الشرف ، حيث يقول الشاعر: « عندما صارا جوهرا في الصدف أصبحا كالشمس في الشرف، فصارا مدركين للفن والثقافة متحدثين حاضري الاجابة » (١٢) .

كما جعل الشاعر بطله شجاعا قويا قادرا على خوض المعارك مدريا على القتال يهابه العدو ويخشاه . حيث يقول عنه الشاعر : « فارس شجاع يدمى النمر من صراخه وقت الحرب ، يلوى بقوته رأس الفيل ويشق قلب الأسد بسهمه ، وكان قلبه مع كل هذه الهيبة والقوة مولها بحب جلشاه » (١٣) .

وقد ترجم الشاعر هذه الصفات البطولية في شخصية ورقة الى اعمال بطولية أيضا تمثلت في انقاذ جلشاه من أسر ابن عدنان لها وكذلك الاشتراك في الحرب مع اليمن ضد البحرين لانقاذ خاله أولا ثم احراز النصر لصالحه ثانياً وسنعرض لها بتفصيل أكثر عند مناقشة الأحداث. ولا شك أن هذه الترجمة العقلية لصفات البطولة عند ورقة تؤكد العالم الجديدة التي أضفاها الشاعر على شخصية ورقة .

(١٢) جوگوهر شدند آن دو اندر صدف
جو خورشید گشتند اندر شرف
هنر یاب گشتند و فرهنگ یاب
سخن گوی گشتند و حاضر جواب (ص ٧)

(١٣) سواری شجاع کی ببنگام جنگ
همی خون گریست از نهیبش بلفک
بقوت سربیل برتافتی
بنساک دل شیر بشگافتی
یا این همه عیبت و دستگاه
دلش بود در عشق گل شه تباه (ص ٨)

وقد حاول الشاعر أن يضيف صفات بطولية على شخصية البطلة جلشاه تماثل ما أضفاه على شخصية ورقة حتى يكونا متكافئين في استحقاق دور البطولة إلا أنه عندما أراد أن يترجم هذه الصفات إلى أحداث لم يجد في وقائع القصة العربية ما يسعفه فليست عفراء في الروايات العربية أكثر من شخصية ثانوية أمام البطل الوحيد وهو عروة كما أنه لم يكن لها دور إيجابي في هذه الروايات ، لذلك اضطر الشاعر إلى اختلاق أحداث جديدة في القصة تسهم في إبراز إيجابية البطلة مثل مساعدة ورقة في الخلاص من ابن عدنان ، وكذلك اسراعها في مقابلة ورقة عندما علمت بقدمه إلى الشام وذلك دون استئذان زوجها ، وعلى كل حال فإن الشاعر قد بذل جهداً ملحوظاً لإخراج جلشاه من السلبية إلى الإيجابية وقد نجح في ذلك .

وقد تناول التطوير أيضاً شخصيات أخرى ثانوية حاول الشاعر أن يرفع من شأنها مثل شخصية والد البطل ورقة الذي ورد ذكره في الروايات العربية على أنه قد توفي. وابنه صغير فانتقلت كفالة البطل إلى عمه في حين أن والد البطل ظل على قيد الحياة حتى اغارة ابن عدنان على قبيلته واشتراكه إلى جانب ابنه في المعركة بل واستشهاده دفاعاً عن شرف قبيلته ، حيث قال الشاعر عن اشتراكه في المعركة : « فهجم همام الكهل الخبير عليه بشدة من أثر الحماس ، (١٤) . وكذلك وصف مقتله بقوله : « عندما كثر الطعن من هذا لذاك وبالعكس هجم همام الشجاع بحقد ، وضرب حربة في وسط عدوه فأخطأته ، وعند ذلك ضرب ربيع بن عدنان بسيفه كالأسد الهصور وخط برمحه ، وقال أيها الكهل العريق أهكذا يطعن فرسان العرب بالحرايب ، سأعلمك الشجاعة الآن وأخيط عينك بسهم البلاء ، قال هذا وهاجم بحقد القلب ورفع سيفه البتار في المعركة ، وضرب حربة عجيبة عظيمة فقطعه نصفين ، وعندما سقط الكهل الخبير

(١٤) همام جهـان ديهـه گورپشت

زحميت يکی حمله بردش درست (ص ٢٤)

وقد راينسا من قبل كيف جعل الشاعر خال البطل ورقة ملكا على اليمن ليعلى من شأنه ، كذلك جعل من زوج جلشاه ملكا على الشام ينزل الرسول عليه الصلاة والسلام في ضيافته ، وهذا التسامي بشخصية منافس ورقة يرفع من قدر جلشاه وأهلها وليكون هذا المنافس أيضا كئسا للبطل ورقة . وواضح أن مسألة التكافؤ بين الأطراف المشتركة في الأحداث صارت قضية شغلت الشاعر منذ بداية القصة إلى نهايتها واضطرت به إلى ادخال عدد من الأحداث الاضافية التي لم تكن موجودة في الأصل العربي ، وسواء قصد الشاعر أم لم يقصد فقد ساهم هذا في دعم الواقف الدرامية بالقصة كما ساعد على تدعيم الحبكة القصصية ، هذا بالاضافة الى خاصية هامة اكتسبها النص الفارسي وهي اقتراب القصة من الروح الفارسية وظروف البيئة الفارسية في زمن نظم القصة .

(ح) أما فيما يتعلق بأحداث القصة فإن المنظومة الفارسية - كما قلنا - ارتبطت بالاطار العام لأحداث الرواية العربية إلا أن من

(۱۵) جو بسياكشت اين برآن آن برين
عمام دل آور درآند بکين
بزد نيزه يی برکمر گاه اوی
بدان تاکنند زو تهی گاه اوی
ربيع ابن عذنان چو شیردژم
بزد تیغ و آن نيزه کردش قلم
بگفت ای کهن گشته پیر نژد
یلان عرب نيزه چو نین زنبید ؟
عم اکنون شجاعت بیاموزمت
بتیر بلا دیده بر دوزست
بگفت این وازکین دل حملاه کرد
بیبا ورد شمشیر تیز ازنبرد
یکی ضربتی زد شگفتی عظیم
که کردش بیک ضربت اورادونیم
چو پیر جهانده شد سرنگون
عمی گشت ازان زخم درخاک و خون (ص ۲۶)

أهم ما يلفت نظر الدارس في القصة الفارسية هو كثرة المعارك الحربية والمغامرات . أولها تلك الحرب التي دارت بين قبيلة بنى شيبية وقبيلة بنى ضبة بزعماء ربيع بن عدنان ، وقد بدأت هذه الحرب عندما أغارت قبيلة بنى ضبة على قبيلة بنى شيبية واختطفت جلشاه حيث قال الشاعر : « خطفوا جلشاه المكلومه تلك السروه النضرة المحطمة القلب » (١٦) . وقد أعدت بنى شيبية العدة للانتقام واستعادة جلشاه المخطوفة ودارت المعارك والمبارزات التي قتل فيها والد ورقة والتي انتهت بتمكن ورقة من تخليص جلشاه وإنقاذ نفسه من الأسر وقتل زعيم بنى ضبة وحصول بنى شيبية على الكثير من الغنائم والمكاسب .

ومن المعارك الهامة أيضا في القصة الفارسية تلك المعارك التي دارت بين ملك اليمن وبين ملك البحرين وملك عدن وكان النصر حليف ملك البحرين وملك عدن في الجولة الأولى فتمكنوا من أسر ملك اليمن ومحاصرة وزيره داخل المدينة ، حيث يقول الشاعر : « وحملوا قواد اليمن أسرى مع المنذر ذلك الملك الهصور ، ولم يبق أحد من أبطال تلك المدينة سوى وزير أمير اليمن فقط ، فحاصروا مدينة اليمن ولم يكن سوى الأمر العصيب لهم ليل نهار » (١٧) . وإزاء هذا الموقف العصيب لم يجد ورقة بدا من الاتصال بالوزير ودراسة الموقف واتخاذ التدابير اللازمة من أجل تحرير البلاد وإنقاذ الملك ، وقد تمكن ورقة من اختراق الحصار والوصول إلى الوزير ، وتمكن بمساعدته إلى أحداث خسائر جسيمة في العدو الذي رأى أن يشنق خاله ، ولكن ورقة تمكن بمساعدة الوزير وجيشه من إطلاق سراحه ، ثم دارت الحرب بين الطرفين تمكن خلالها ورقة من

(١٦) ربهودنبد جلشاه دل خسته را

مرآن دل كسل سرونورسته را (ص ١١)

(١٧) سران یمن را ببردنداسیر

بامنذر آن خسرو شیرگیر

نمبانداز دلیران در آن شهرکس

وزیر امیر یمن ماندوبس

گرفتند شهر یمن را حصار

شب وروز شان نیست جزکارزار (ص ٥٧)

الوصول الى خيمة أمير البحرين وملك عدن وقتلها وخلص ملك اليمن من الأسر وحدث الغوضى في جيش الأعداء فانهزموا ، يقول الشاعر عيوقى : « عندما انهزم الجيش الجرار تعقبه جيش اليمن ، وأعملوا السلب بمعسكر الأعداء الحاقدين ، ودخلوا مظفرين مدينة اليمن وصاروا سعداء بالمال والسرور » (١٨) . ثم تأتي تلك الموقعة الأخيرة في القصة والتي حدثت بين ورقة وقطاع الطريق ، حيث أن ورقة عندما كان في طريقه الى الشام لرؤية محبوبته جلشاه هاجمه أربعون لصا من قطاع الطريق وبعد معركة بينه وبينهم تمكنوا منه وأصابوه بجرح بعد أن قتل منهم عددا كبيرا؛ حيث يقول الشاعر : « لقد قتل ثلاثين من الأربعين صعلوكا فكادوا يهزمون ، وعندما استمر في صراعه مع العدو كان جسده قد تعب ولم يعد له طاقة أمام العشرة ، وقطر دمه على الأرض وامتلأ لباد سرجه بالدم ، (١٩) » .

ومن الأحداث الأخرى التي أضافها الشاعر عيوقى الى أصل الرواية العربية مسألة علم الرسول صلى الله عليه وسلم بقصة ورقة وجلشاه وعزمه السفر الى بلاد الشام للوقوف على حقيقة الأمر ، حيث يقول الشاعر : « عندما سمع الرسول فخر البشر وزينتهم خبر هذين العاشقين العجيب ، نظر المصطفى الى رفاقه وقال : ألم ير أحد أعجب من هذا ! ،

-
- (١٨) چو شد منهزم بی کرانه سپاه
سپاه یمنشان گرفتند راه
بتاراج دادند همواره روی
بلشکرکه دشمنان کینه جوی
مضمر بشهر یمن در شدند
زمال وزشادی توانگر شدند (ص ٦٦)
- (١٩) زچل مرد صعلوک سی رابکشت
دگر در عزیمت نمودند پشت
جو باد شمنش جنک پیوسته شد
بده جای انزون تنش خسته شد
عمی رفت ازو خون چکان برزمین
شده پرزخونش نمود زین وزین (ص ٨٩)

فياجمع السادات والأهل الكرام سوف أذهب من هنا الى الشام » (٢٠).

وعندما وصل الرسول عليه السلام الى الشام استقبله ملك الشام وقص عليه قصة العاشقين كاملة ، ثم قام بزيارة قبرهما وابتهل الى الله عز وجل أن يهبهما الحياة ، وحقق الله سبحانه وتعالى دعاء رسوله الكريم ، حيث يقول الشاعر : « فدعا محمد عليه السلام دعوة تامة الى الله ، أن يحيى هذين الجسدين تحت التراب فنهضت هاتان الياقوتتان من الأرض ، فسجد الناس كلهم على الأرض لله » (٢١) .

والحق ان هذه التعديلات التي أدخلها الشاعر على القصة تمثل اجتهادا لا بأس به في هذه الفترة المبكرة حيث ساهمت في اضفاء بعض الخيال الضروري على القصة وبينت الى أي مدى يقع هذا الشاعر تحت تأثير ظروف عصره وبيئته ، وكيف حاول ارضاء ذوق الناس في هذه الفترة ، ولعله أراد بالتغيير الأخير في نهاية القصة أن يذكر الناس بمعجزات النبوة ، والواقع أن الشاعر حاول أن يتخذ من هذه القصة وسيلة لتحذير الناس في عصره من غدر الزمان وتذكيرهم بأن الدنيا لا تفي لأحد طوال عمره ، وعلى الانسان ألا يعتمد على صفاتها وألا يخدعه الأمل في التمسك بها ، حيث يقول الشاعر : « واأسفاه أن الدنيا الدوارة

-
- (٢٠) چَو پیغامبر آن فخر وزین بشر
شنید ای عجب ازدو عاشق خبر
بیاران خود مصطفی بنگرید
نگفتاکسی زین عجب ترنید
یا جمع سادات واعل کرام
از ایذر عمی رفت خواهم بشام (ص ۱۱۹)
(٢١) پیش ملک او زدعوت تمام
بکردش محمد علیه السلام
که بد هردوتن زنده در زیر خاک
بر آمد زخاک آن دویاقوت پاک
همه خدق پیشی جمنان آخرین
بسجده نهادند سر برزمین (ص ۱۲۱)

كانت رحيمة ولكن لاتفى لأحد دوما . فلا ينبغي تعلق القلب بها فما أكثر أعمالها السيئة ووجوهها القبيحة » (٢٢) .

وربما قصد الشاعر أيضا من وراء هذا تقديم النصيحة غير المباشرة للسلطان محمود الذي كان يعود مظفرا عقب كل غزوة من غزواته الى بلاد الهند والذي لم يكن يدانيه أحد من قادة العالم الاسلامي شهرة ولا الخليفة العباسي ذاته . الا أن الشاعر تجاوز حدود المعقولية عندما خلط بين الأزمنة ونسب الى الرسول الكريم قيامه باحياء هذين العاشقين، فقد أكد الشاعر أن هذه القصة بدأت عندما هاجر الرسول عليه السلام من مكة الى يثرب ونشر الدين الاسلامي في ربوع الجزيرة العربية حيث قال : « عندما هاجر النبي الأبطحي من مكة الى يثرب وقوى شأن الدين ، ونشر الدين الطاهر بين العرب ومرغ رؤوس المتمردين في التراب ، » (٢٣) . ولكن الروايات العربية تشير الى حدوث هذه القصة بعد عهد الرسول عليه السلام بعدد من السنين في عهد عثمان بن عفان . ويستطيع الدارس أن يدرك أثر الفترة التي نظمت فيها هذه القصة على الأسلوب - كما كان على الأحداث - حيث يبدو أسلوب هذه المنظومة التي صيغت في بحر المتقارب سهلا بسيطا يكاد يخلو من الصناعات اللفظية والبلاغية ، ويستخدم الشاعر فيه المفردات والتركيبات القديمة، والمنظومة بشكل عام متوسطة المستوى الفني وربما تكون ضعيفة في بعض المواضع ، أما من ناحية الفن القصصي فان الدارس لا يستطيع أن ينقد المنظومة وفق الأصول الفنية للقصة لأن هذا يحمل ظلما كبيرا للمؤلف وحسبه أن قصته من أوائل القصص الفني في الأدب الفارسي بعد الاسلام .

(٢٢) دريغاکه بدمهر گردان جهان
نـدارد و غاباکسی جاودان
نـبـازد همی بست دل را دروی
که بس نابکارست و بس زشت روی (ص ١١٦)

(٢٣) چو از مکه پیغمبر ابطحي
بيثرب شد و کاردين شد قوی
بگسـترد او در عرب دين پال
سر سر کشان اندر آمد بخاک (ص ٥)

العمل ؟ أليس لأحد عندك كرامة ؟ ، بحيث، بعث ابنتك وضحييت بسمعتك،
ماذا تقول أمام ربك وقد حطمت عهدك وميثاقك ، (٢٤) .

وهذا الموقف يذكرنا بموقف عروة من عمه عندما قال غي شأنه :

فيساعم ياذا الهم لا زلت مبتلى
حليفا لهم لأزم ومـوان
غدرت وكان الغدر منك سجية
فألزمت قلبي دائم الخفقان
وأورثتني غما وكربا وحسرة
وأورثت عيني دائم الهمـلان
فلا زلت ذا شوق الى من هويته
وقلبك مقسوم بكل مكان

وهناك موقف آخر لا يقل روعه بين ورقة وغراب العراف يصوره
الشاعر على هذا النحو : « ألا يا أيها العراف والطبيب العليم ضع لي
حلا لفراق الحبيب ، فقد ذبت من حجر تلك الجميلة الرشيدة مثل قضيب
ذهبي ، نصيب حبيبتى الحسن والخفة فلم صار نصيبى المحنة ؟ ،
اننى مقيد بالعشق فارحم هذا المتعب المسكين الغريب ، وهكذا أجابه
العراف أن يا من سلب العشيق من وجهك اللون والبريق ، اذا كنت تريد

(٢٥) بنزدیک عم آمد آن دلفگار
بدو گفت ای عم ناپاک دار
بدادی فگار مرا توبشـوی
بکردی جهانى براز گفت وگوی
ازین کرده خود تراشرم نیست ؟
کسی را بنزد تو آروم نیست
کی نرزد خود راتو بفروختی
بننگ اندرون دوده اندوختی
چه گویی تو پیش خداوند خویش
که بشکستی این عهد و پیوند خویش (ص ۸۶)

التخلص من هذا الألم فاقترِب منه لأنه رِبطك به « (٢٦) .

وهذا الموقف يذكرنا بأشعار عروة في هذه المناسبة ومنها قوله :

جعلت لعِراف اليمامة حكمه
وعِراف نجد ان هما شقياني
فقالا نعم نشفي من الداء كله
وقاما مع العواد يبتدراني
فما تركا من رقية يعلمانها
ولا سلوة الا وقد سقياني
وما شفيا الداء الذي بي كله
ولا ذخرا نصحا ولا ألواني
فقالا شفاك الله والله مالنا
بما حملت منك الضلوع يدان

ولا شك أن ما ورد من أشعار على لسان جلشاه في منظومة عيوقى
ومنه قولها : « لا تغتر يا قلبى بالدنيا منذ الآن فعزها عذاب ودلالها
احتياج ، ويا ورقة لقد صار عمري الطويل قصيرا من بعبادك عن

(٢٦) ايا پرغز راد ودانا طبيب
يكي چاره كن برغراق حبيب
كه ازعجران سرو سيمين صنم
كدا زنده ام هم چو زرین قضيب
نصیب بتم خوبی چابکیست
چرامر مرا محنت آمد نصیب
منم بسته عشق رحمت گنید
برین خسته مسمند عریب
چنین داد داننده وی راجواب
كه ای برده عشق از رخت رنگ وآب
كراز درد خواعی روان رسته كرد
بنزدیک آن شوكت اوبسته كرد (ص ١٠٨)

لسوف آتى اليك فافسح لى مكانا الى جوارك » (٢٧)

يمثل الى حد كبير تلك الأبيات التى قالتها عفراء عندما علمت بموت عروة ومنها :

ألا أيها الـركب المحبون ويحكم
بحق نعيم عروة بن حزام
فلا تهنىء الفتيان بعدك لذة
ولا رجعوا من غيبة بسلام
وقل للحبالى لا ترجين غائبا
ولا فرحات بعنده بسلام

ولعل من النقاط التى ينبغى أن يشير اليها الدارس هى موقف الشاعر الفارسى عيوقى من الحب العذرى الذى تعتبر الروايات العربية هذه القصة نموذجا له ، بل يذهب الدكتور عبد القادر القط الى حد اعتبار هذه القصة من مؤكدات ملامح الاتجاه العذرى ويضيف بأن قصة عروة وشعره يتميزان بكل السمات الاجتماعية والنفسية والخلقية والفنية التى نجدها بعد ذلك فى شعر سائر العذريين (٢٨) .

ولقد كانت قصص الحب العذرى - كما يؤكد الدارسون - نمطا مألوفا فى حياة المحبين العذريين باستثناء اختلافات فى التفاصيل والبداية

(٢٧) كزين پس ايا دل بدنيا مناز
كه عزش عذابست ونازش نياز
ايا ورقه دورى توازيار خویش
شدم بى تو کوتاه عمرى دراز
قضاتا در مرگ تو بازکرد
بخود برادر غم نکردم هزار
بنزد تو خواهم همى آمدن
مراهم برجای خود جای ساز (ص ١١٢)

(٢٨) عبد القادر القط : فى الشعر الاسلامى والأموى ص ٧٣ .

...
من تحقق زواج المحبين فيتحول الحب الى شعر يعبر عن الحرمان واللوعة
والأسى ويزداد لدى الشاعر عندما يعلم بزواج محبوبته من غيره ويصبح
الحب عنده مجرد شعور مطلق وذكرى مجردة يترجمها الى صور فنية
ونفسية ، ثم يصيب الشاعر الهزال والضعف ويسوء حاله حتى يموت وربما
تحزن عليه محبوبته فتموت فى اثره . فاذا اعتبرنا قصة عروة كما
صاغت الروايات العربية من قبيل قصص الحب العذرى فاننا لانستطيع
أن نعتبر قصة ورقة وجلشاه لعيوقى من هذا النوع لأن التغييرات التى
أحدثها عيوقى فى هذه القصة خرجت بها من هذا الاطار لأن التغيير
لم يشمل الأحداث فحسب بل شمل معالم شخصيات القصة وهى الفصيل
فى هذا المجال لأن البطل العذرى له شخصية محددة المعالم ، والحب
العذرى نمط محدد من السلوك بين المحبين ، وهو ما افتقدته القصة
الفارسية .

الدكتور أحمد فؤاد متولي

علاقة العرب بالترك :

حرى بنا في هذا المقام أن نوضح العلاقات التي قامت بين العرب والترك والصلات التي نشأت بينهما منذ البداية ، كي نرجع الى نشأة التأثير والتأثر بين اللغتين ومراحل التطور التي مرت بها . والعلاقات المتعددة الجوانب بين الشعوب تترك أثرها حتما على اللغة . وإذا طال أمد هذه العلاقات وامتدت تلك الصلات ، ترك ذلك أثرا متعدد الجوانب على اللغة ، بحسب قوة اللغة المؤثرة ومدى تقدمها وتقدم شعبها وقوته وتحضره . وكثيرا ما غزت أمم شعوبا أخرى بالسيف . ولكن تلك الشعوب المغزوة غزتها بالقلم . فالترك فتحوا بلاد فارس ودخلوها عدة مرات ، ولكن الفارسية المتأثرة بالعربية سيطرت على التركية ، وأثرت فيها تأثيرا قويا متعدد الجوانب لمدة طويلة تزيد على خمسة قرون ونصف القرن من الزمان . وقد انتقلت الفاظ عربية كثيرة الى التركية عن طريق الفارسية ، أو مباشرة دون واسطة أحيانا .

تمت

بدأت العلاقات بين العرب والترك قبل ظهور الإسلام بتليل . بدأت بين الطرفين بطريقة غير مباشرة لبعد المسافة بين الشعبين . ولعبت فيها الامبراطورية الساسانية في بلاد فارس دور الوسيط (١) .

وفي عهد عمر رضي الله عنه بدأت الجيوش الإسلامية الزحف على ايران . وقد استنجد يزدجرد بخاقان الترك فيما وراء النهر بعد أن هزم أمام العرب في نهاوند سنة ٢١ هـ (٦٤١ م) ، ولم يتمكن من إيقاف تدفقهم على بلاد فارس بقيادة الأحنف بن قيس . تحرك خاقان الترك على رأس جنود له من فرغانة والصغد ومر ببلخ لنجدة يزدجرد . ولما لم

1) Dr. Hakki Dursun Yildiz : İslamiyet ve Türkler, s. 3 İstanbul 1980.

... ، حسب من مواجهه هذه الحشود الطائلة ، قرر التراجع عن بعض المناطق التي كان قد فتحها في بلاد غارس . وعاود العرب الكرة مرة أخرى في عهد عمر حتى دخلوا مناطق ما وراء النهر .

وفي زمن عثمان رضي الله عنه فتح الأحنف بن قيس بلخ وخوارزم فيما وراء النهر .

وفي فترة حكم معاوية فتح العرب خراسان . وتولى حكمها عبيد الله بن زياد سنة ٤٤ هـ . وقد تمكن الأخير من فتح بخارى ورامدين وبيكند فيما بعد . ثم تولى حكمها سعد بن عثمان بن عفان سنة ٥٥ هـ ، ففتح سمرقند .

ورغم الجهد المكثف الذي بذله الخلفاء الراشدون ، فيما وراء النهر ، إلا أن فتوحاتهم كانت تواجه بعناد الترك الشديد ومقاومتهم لهم ، مما جعل الفتوحات في أيامهم تسير سيرا بطيئا في هذه المناطق .

وفي عهد بني أمية تولى الحجاج بن يوسف حكم العراق (٨٦ - ٩٥ هـ = ٧٠٥ - ٧١٢ م) من قبل الوليد بن عبد الملك ، وضمت اليه الولايات الشرقية . فعهد الى قتيبة بن مسلم الباهلي حكم بلاد خراسان . وأمره بتوطيد الحكم فيما وراء النهر . فأعاد فتح بيكند وبخارى ثم سمرقند ثم فتح فرغانة والشاش (طشقند) وكاشغر حتى صار على حدود الصين .

وتوطدت أقدام العرب فيما وراء النهر أكثر بعد موت قتيبة .

وبانتهاء الدولة الأموية ، وقيام الدولة العباسية توقفت الفتوحات الإسلامية التي وصلت في عهد بني أمية الى حدود الصين شرقا والى

2) Ziya Kazici ve Dr. Mehmet Seker : İslam — Türk Medeniyeti Tarihi, s. 33 İstanbul 1981. .

من هذا نرى أن العرب اتصلوا بالترك أيام الفتوحات الإسلامية فيما وراء النهر التي أدت إلى دخول الترك في دين الله . وقد قام العرب بجهد كبير في الدعوة الإسلامية في هذه المناطق بعد فتحها ، وألفوا قلوب الترك ، وعاشوا معهم في أخوة إسلامية ووثام .

ومن كتاب الترك المحدثين من يذهب إلى أن العلاقة بين الترك والعرب نشأت منذ فجر التاريخ ، حيث كانت أقوام العرب تعيش مع أقوام الترك في أواسط آسيا على حد قوله . . ولكن هذا الكلام يحتاج إلى دليل (٤) .

الاقتراض :

قد يلجأ المتكلم إلى أسهل الطرق وأقربها منالا حين يواجه بالنقص أو القصور في الثروة اللفظية ، أي أنه ربما يعمد إلى اقتراض الكلمات التي يحتاجها من لغات أخرى بدلا من أن يبذل أي مجهود ابداعي في الحصول على ما يريده .

وكما ظهر في أنساب الناس متعصبون للجنس النقي والدم الذكي والأرومة القحة المؤثثة ، فكذلك ظهر في اللغة - في كل لغة - متعصبون لنقائنها ، يقفون موقف القلق أمام ما يتسرب إليها من جاراتها القريبات أو البعيدات من رشح ، وما يصيبها من شظايا وشذرات ، فيحاولون أن يطردوا من ذلك مالا حاجة لبقائه ، وما تمنع النعرات القديمة من استضافته ، وما لم يحسن التخفي والتستر ، وبقي بلامحه الغريبة شاهدا

(٢) أنظر : زكريا كتابجي : الترك في مؤلفات الجاحظ ، ومكانتهم في التاريخ الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري ، ص ٤٤ - ٧٤ - بيروت ١٩٧٢ .

4) Naim Hazim Onat : Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, s. 4 Ankara 1935

على أن أسلاف هذه اللغة قد تركوها مقيدة تستجدي القريب والبعيد .
هذه هي مشكلة الدخيل (٥) .

، وهناك ثلاثة مصادر رئيسية يستطيع المتكلم أن يستمد منها حاجته .
وهذه المصادر هي : اللغات الأجنبية ، واللهجات المحلية ، والاصطلاحات
الفنية أو المهنية الخاصة . وفي استطاعته فوق ذلك أن يسلك أحد طريقين :
فهو إما أن ينقل الكلمات بصورها كما هي من استعمال خاص إلى آخر ،
وإما أن يترجمها إلى لغته القومية ، وتسمى الطريقة الأولى (اقتراض
الكلمات) ، والثانية (الاقتراض بطريق الترجمة) .

(١) الاقتراض الأجنبي : عندما تنتقل الأفكار أو النظم أو الأشياء
من بلد أجنبي إلى آخر ، فلا أقل من أن يوجد في البلد الآخر ما يشبه
إلى اقتراض الوسائل التعبيرية التي تدل عليها كذلك .

(٢) الاقتراض بطريق الترجمة : وهناك طريقة أخرى أصعب من أن
من سابقتها في استعمال العناصر الأجنبية ، تلك هي الاقتراض بطريق
الترجمة . قد لا تنتقل الكلمات الأجنبية بصيغها ولكن تترجم إلى مادة
قومية ، يراعى في صياغتها أن تكون على خط النموذج الأجنبي .

وهناك طريقة أخرى من طرق الاقتراض التي تؤثر في معاني
الكلمات ، فقد يحتفظ بهذه الكلمات في لغتها القومية ، ولكن مع
استعمالها في معان منقولة من كلمات أجنبية .

(٣) الاقتراض من اللهجات : قد تقتض اللغة النموذجية أو المشتركة
أحيانا بعض الكلمات من اللهجات المحلية .

(٤) الاقتراض الاجتماعي : كل مجموعة إنسانية مهما صغرت لها
لغتها الخاصة بها . فهناك في دائرة الأسرة والمكتب والمصنع ومطاعم

(٥) د . حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٥٩ - بيروت ١٩٧٦ .

الجنود ، تتولد الكلمات والعبارات والمعانى الهامشية والالفساز وطرق التعبير الأخرى التى تختص بهذه البيئات والتى يصعب ادراكها على من لا ينتمى اليها . وهذا هو الشأن أيضا فى المجموعات الأكبر والأوسع من تلك البيئات التى يربطها رباط المصالح المشتركة كالمهنة والحرفة والتجارة والانتماء الى مختلف فروع العلم والفن والصحافة والقوات المسلحة والهيئات الأكاديمية والرياضية . . الخ . فلكل من هذه المجموعات ثروتها اللفظية الخاصة بها ، وهى ثروة تعكس خصائصها الموضوعات والمناقشات التى يتناولها الأعضاء فيما بينهم . وتسهل اتصالهم ببعضهم ببعض ولكنها فى الوقت نفسه تزيد الهوة التى تفصلهم عن غيرهم ممن لا ينتمون اليهم (٦) .

الصراع اللغوى :

ربطت العلاقات والاتصالات المختلفة بين الأمم والشعوب على مر العصور منذ فجر التاريخ . ولم تقتصر العلاقات على الجوار فحسب . بل تخطتها الى أبعد من ذلك . فقد ربط البر بين الشعوب كما ربط البحر بينها أيضا . ولا زالت الاتصالات مستمرة والعلاقات قائمة تتمثل فى جوانب مختلفة منها التجارة ومنها الثقافة ومنها الحروب . وقد ترتب على هذه العلاقات بكل أنواعها ، ان انتقلت بعض التأثيرات فى مجالات الحياة المختلفة من شعب الى آخر على مر العصور وكر الديمور .

وقد مثلت اللغة احدى مجالات التأثير والتأثر بين الشعوب بعضها وبعض . .

« ولا يمكن لأى لغة من اللغات أن تبقى فى معزل عن أى تأثير خارجى مهما كانت محافظة ، فاحتكاك اللغات بعضها ببعض ضرورة

(٦) ستيفن أولمان : دور الكلمة فى اللغة ، ترجمة الدكتور كمال بشر، ص ١٤٣ ، ١٤٨ - القاهرة ١٩٧٥ .

يحتتمها التاريخ . وكثيرا ما يؤدي هذا الاحتكاك دورا هاما في عملية التطور اللغوي « (٧) .

« واللغات جميعا تستورد الدخيل بحسب حاجتها . ويتسر . اليها أيضا رغم أنفها اذ لا يكاد يعقل أن تتم عملية تبادل حضاري غير مشفوعة بتبادل لغوي في الوقت ذاته » (٨) .

لا تدوم العلاقة بين المجتمعات المختلفة على حال واحدة ، انما هي تتقلب بين الود والصدام . والحرب والسلام ولكل معركة ظروف ونتائج ، أبسطها النتائج العسكرية وأهمها وأخطرها النتائج الاجتماعية التي تشمل التأثير في اللغة ، ذلك الكائن الاجتماعي .

ومعنى ذلك أن الاحتكاك بين المجتمعات قدر من الاقدار الحضارية التي تؤثر في حياة اللغة بالسلب أو بالاعطاء وبالتقوية أو بالاغناء . وللصراع اللغوي صورتان :

(١) حالة الغزو المسلح : قد يحدث على اثر انتصار مجتمع على مجتمع آخر بالسلاح ، أن تهاجر مجموعات من الشعب الغازي الى الأرض الجديدة المقهورة ، وهي تنطق بلغة غير لغة أصحاب البلاد . وهنا يبدأ - مع مرور الوقت - صراع بين اللغتين ، الغازية والمغزوة . وليس من الضروري أن ينتهى هذا الصراع بنفس نتيجة المعركة الحربية ، لأن للصراع اللغوي ظروفه الخاصة به . والتي تختلف اختلافا كبيرا عن طبيعة الممارك الحربية . والشعب المقهور قد يكون أصلب عودا في تمسكه بلغته منه في تمسكه بسلاحه ، وقد يكون مستسلما على طول الخط (٩) .

(٧) أنظر : فندريس : اللغة ، ترجمة الدكتور عبد الحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص ، ص ٢٤٨ - القاهرة ١٩٥٠ .

(٨) د . حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٦٣ - بيروت ١٩٧٦ .

(٩) د . عبد الصبور شامين : في علم اللغة العام ، ط ٣ . ص ١٩ - ١٩٥ - بيروت ١٩٨٠ .

والنهاية أحد احتمالين : فاما أن تنتصر احدى اللغتين على الأخرى ، فتصبح لغة مشتركة بين جميع السكان ، غازيهم ومغزومهم ، وأما أن تضعف كل منهما عن هزيمة الأخرى فتتعايش اللغتان على صعيد واحد .

ويتحكم فى هذه النتيجة أحد عاملين أو هما معا :

(١) درجة الحضارة ، وهو الكيف ، ويعتبر العامل الجوهرى فى هذه المسألة .

(٢) عدد الغزاة وهو الكم .

فاذا تساوى الشعبان فى قدم الحضارة ، بأن كانا متخلفين بدائيين ، فان نتيجة الصراع تتوقف حينئذ على كثرة العدد وقلته ، فالنصر يكون للأكثر عددا . ويزيد من سرعة الانتصار أن تكون اللغتان المتصارعتان من فصيلة واحدة ، أى من فصيلتين متقاربتين ، وقد حدث ذلك حينما نزح الانجليز السكسونيون من أواسط أوربا الى انجلترا ، فتغلبت لغتهم على اللغة السلتيه التى كان يتكلمها السكان الأصليون ، وذلك لأن عدد السلتيين بهذا الاقليم كان قليلا بالقياس الى عدد المغيرين ، وكلا الشعبين هما همجيا بدائيا . وهذا مثال على انتصار لغة الشعب الغازى . وما غزا النورمانديون انجلترا ، كانوا قلة بالقياس الى عدد الشعب الهور ، ولذلك لم تلبث لغة النورمانديين أن تلاشت أمام اللغة الانجليزية . ويلاحظ فى الحالتين أن اللغتين من فصيلة واحدة وهى الهندأوربية

فاذا اختلفت اللغتان من حيث أصلهما كان من الصعب تغلب احدهما على الأخرى ، حتى مع توفر العدد فى أحد الجانبين .

واذا كان أحد الشعبين متفوقا فى درجة الحضارة عن الشعب الآخر ، فان التفوق الكيفى يكتسح أمامه أى تفوق كمى . فاذا كانت الحضارة

(١٠) د . عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٥

للشعب الغازى اكتسحت لغته لغة الشعب المقهور ، مهما يكن عدد النازحين منه الى الأرض الجديدة قليلا . ولكن يشترط فى هذه الحالة أن يطول زمن سيطرته على هذه الأرض ، حتى يمكن تحقيق نتيجة حاسمة للصراع اللغوى ، كما أنه لابد من استمرار اقامة مجموعة كبيرة من أبنائه بين مجموعات الشعب المغزو ، وتحاول هذه المجموعة الاختلاط بأفراد الشعب اجتماعيا وثقافيا . وأمامنا فى هذا مثال واضح يتمثل فى فتوحات العرب فى صدر الاسلام للشام والعراق ومصر والشمال الأفريقى .

فإذا حدث العكس ، وهو أن يكون الشعب المغزو أرقى حضارة من الشعب الغازى ، فإن النتيجة حينئذ بديهية وهى ، استحالة انتصار الهمجية ولو غلبت على المدنية ولو قهرت .

وإذا كان الشعبان ذوى حضارة عريقة ، فلغة كل منهما قوية راقية . وحينئذ لا يمكن أن تجد لهذا الصراع أى أثر لغوى ، وإنما يكاد ينحصر أثره فى الميدان الاقتصادى أو السياسى . ومن الأمثلة على ذلك صراع الألمانية والفرنسية داخل سويسرا . ولقد يكون للعامل السياسى أثر كبير فى حسم نتيجة الصراع اللغوى ، حتى بين اللغتين غير المتكافئتين . وقد برز هذا العامل فى العصر الحديث حين وجدنا كثيرا من الشعوب المقهورة المستعمرة والمتخلفة تعتمد الى الحياء لغتها ، كوسيلة الى شخصيتها ، وقصدا الى انكاء روح الكفاح فى الأفراد من أبنائها ، فى مواجهة لغة المستعمرين المتحضرين . وقد قفز الوعى بأهمية اللغة فى الصراع من أجل الحرية قفزة عظيمة فى السنوات الأخيرة ، وخرجت الى الوجود لغات افريقية وأسيوية ماكان لها أن تنبعث ، لولا الشعور بالحاجة الى درع لغوى يتحصن به الكفاح السياسى والجزائر أقوى مثال على ذلك .

(ب) حالة الجوار بين اللغات : ويتحكم فى هذه الحالة بالدرجة الأولى مسألة تفوق احدى اللغتين حضاريا عن الأخرى ، كما قد يؤثر فيه التفوق العددي .

فمن حالات هذا الصراع أن ينمو أحد الشعبين نموا كبيرا ، حتى تضيق به المساحة التي يشغلها فتفيض منه موجات هجرة الى الاراضى المجاورة . التي يشغلها شعب آخر ذو لغة مخالفة . وهنا يحدث احتكاك وصراع لغوى تكون الكلمة الفاصلة فيه لأكثر الشعبين عددا ، أو لأوفرهما قسما من الحضارة .

وعامل الحضارة فى هذه الحالة عامل مهم وذو تأثير خطير ، يفرق تأثير العدد الكبير ، ذلك لأن الحضارة قادرة على امتصاص التأثيرات المخالفة لمجالها وتمثلها .

ومن حالات هذا الصراع أيضا أن يؤثر شعب على شعب مجاور له بنفوذه السياسى ، فتتغلب لغة الشعب ذى النفوذ الأقوى . ومن أمثلة ذلك ما يحدث الآن فى الاتحاد السوفيتى الذى يمارس نفوذه السياسى على الولايات الاسلامية الخاضعة له فى التركستان وأوزبكستان وطاجكستان وغيرها (١١) .

ويحدد الدكتور على عبد الواحد وافى عوامل الصراع اللغوى وآثاره (١٢) فى المراحل التالية :

(١) تقذف فيها اللغة الغالبة اللغة المغلوبة بطائفة كبيرة من مفرداتها وهى الكلمات التى تمثل بالأخص الجانب الحضارى . وبذلك يضعف المتن الأصلى للغة المغلوبة ويتجرد من كثير من مقوماته على قدر كمية الكلمات المستعارة . ولكن اللغة المغلوبة تظل طوال هذه المرحلة محتفظة بقواعد ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات .

(٢) تتسرب الى اللغة المغلوبة أصوات اللغة الغالبة ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات . فينطق أهل اللغة المغلوبة بألفاظهم الأصلية

(١١) د . عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

(١٢) د . على عبد الواحد وافى : علم اللغة ، ط ٧ ، ص ٢٢٩ -

٢٤٧ - القاهرة ١٩٥٧ .

وما انتقل اليهم من الفاظ دخيلة من الخارج نفسها وبالطريقة نفسها التي
يسر عليها النطق في اللغة الغالبة . ولا تأتي هذه المرحلة الا بعد الألف
الصويل والمخالطة الدائمة بين المتكلمين باللغتين . غير أن اللغة المغلوبة في
هذه المرحلة تحاول المقاومة فيثبت أهلها بقواعد تصريفهم للكلمات وقواعد
تركيبهم للجمل .

(٢) ثم تنهار مقاومة اللغة انهيارا تاما فتستسلم للصراع وتسقط
معانيها المتبقية معقلا في اثر معقل الى أن يسقط معقل القواعد النحوية .
وبعد! يدل الستار على لغة ماتت وانقرضت .

تأثير العربية في اللغة التركية :

التقى العرب قبل الاسلام بشعوب قريبة منهم كالشعوب السامية
أو بعيدة كالفرس والروم . ولكن التقاءهم هذا كان محدودا ضعيفا
ضيق الأفق ، فكانوا يعيشون في جزيرتهم بعيدين عن تأثير الأمم الأخرى
وكذلك لغتهم ، الا ماكان من بعض المبادلات التجارية عن طريق القوافل
العربية نفسها (١٣) .

كان للمجتمع المكي رحلة الشتاء والصيف الى اليمن والشام ، وكانت
القبتائل الشرقية على صلة بالعراق وفارس . وكان اقليم ميسان مكان
البصرة الحالية ملتقى السفن التواجر الآتية الى الخليج العربي ، يأتيه
الهنود والفرس والزلط والسبابجة (١٤) .

أضف الى ذلك اعتزاز العرب بأنفسهم وبلغتهم ، واعتقادهم الشرف
في أنفسهم والخسة في غيرهم وهو عامل نفسي كبير الأثر في مثل هذا
الموضوع .

(١٢). محمد المبارك : فقه اللغة وخصائص العربية ، ط ٧ ،
ص ٢٩٢ - بيروت ١٩٨١ .
(١٤) د . عبد الحميد الشلقاني : مصادر اللغة ، ص ٢٢٩ -
الرياض ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

ولهذا كانت الألفاظ الدخيلة المعربة فى العصر الجاهلى قليلة محدودة
تتصل ببعض ما كانوا يستجلبونه من الأشياء التى لم تكن عندهم وما كانوا
يشاهدونه فى بلاد غيرهم مما لا عهد لهم به أو ما عو من هذا القبيل ، وكل
ذلك محصور فى الفاظ تدل على أشياء مادية لا على أمور معنوية ، وذلك
مثل : كوب ومسك ومرجان ودرهم ودينار وغردوس واقليد وصراط وقنطار
وقسطاس وصنم وسروال وخندق وقرطاس واستبرق (١٥) .

وفى اطار الحضارة العربية الاسلامية كان كثير من النحويين
واللغويين يؤلفون بالعربية ويعرفون الفارسية والتركية . فسيبويه صاحب
أقدم كتاب وصلنا عن النحو العربى كان يعرف الفارسية . والسيرافى
مؤلف أقدم شرح وصل إلينا على كتاب سيبويه نشأ أيضا فى بيئة لغوية
فارسية . وكان النحوى العربى أثير الدين بن حيان رائد التأليف فى النحو
التركى (١٦) .

وأما بعد الاسلام فقد التفت العربية بغيرها التقاء أطول أمدا
وأوسع أفقا وأكثر تداخلا . التفت بالفارسية والسريانية واليونانية والقبطية
والبربرية ، ولكن جميع أسباب القوة والغلبة كانت الى جانبها . فقد
أضيف الى ما كانت عليه العربية فى ذاتها من بناء قوى محكم ومادة
غزيرة ولا سيما فى المعنويات وسنن مطروحة ، أنها أصبحت لغة الكتاب
المنزل والرسالة المنتشرة فى أطراف الأرض والأمة الحاكمة . فكانت النتيجة
انقراض بعض اللغات وحلول العربية محلها فى البلاد التى تم استعراؤها
وكملة بعد الاسلام ، كالعراق والشام ومصر ، وانزواء لغات أخرى
كالبربرية فى شمال أفريقيا وانحسار الفارسية الى حدود بعيدة (١٧) .

وتغلبت العربية على الآرامية فى العراق والشام ، وعلى القبطية فى
مصر ، والبربرية فى بلاد المغرب ، والفارسية فى بعض بقاع مملكة فارس

(١٥) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٣ :

(١٦) د . محمود حجازى : علم اللغة العربية ، مدخل تاريخى مقارنة
فى ضوء التراث واللغات السامية ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ - الكويت ١٩٧٣ .

(١٧) محمد المبارك : نفس المرجع ، ص ٢٩٤ .

القديمة ، وقد تركت بعض اللغات قبل زوالها آثارا فى العربية . فترك
القبطية آثارا فى العربية بمصر . كما تركت الآرامية آثارا متباينة فى
العربية ببلاد الشام ، وكما تركت البويرية آثارا أخرى فى العربية
ببلاد المغرب (١٨) .

ان اللغة العربية هى التى حملت رسالة الاسلام فغنيت بألفاظ
كثيرة جديدة للتعبير عن المفاهيم والأفكار والنظم وقواعد السلوك التى
جاء بها الاسلام . وغدت لغة الدين والثقافة والحضارة والحكم فى
آن واحد . واستطاعت بما وهبها الله من خصائص وما تهيأ لها فى
تاريخ طويل سبق الاسلام أن تفى بهذه الحاجات الجديدة وأن تنهض
بالعبء العظيم فتكون لغة الدولة الجديدة والحضارة الجديدة . حتى أن
العربية غزت اللغات الأخرى خلال العصور التى تلت الاسلام ابتداء من
الفارسية التى دخلها عدد كبير جدا من الألفاظ العربية الى لغات الشعوب
التى اتصلت بالعرب ودانت للاسلام كالتركية (١٩) .

وقد يسر تأثير التركية بالعربية اتخاذ اللغة التركية الحروف العربية
فى كتابتها عندما بدأ دخول الترك فى الاسلام ، وهم فيما وراء النهر
وفى أواسط آسيا . وليس من المعروف تاريخ كتابة اللغة التركية بالحروف
العربية بالتحديد ، الا أن ذلك قد حدث بعد دخولهم فى الاسلام
مباشرة .

وساهم الدين الاسلامى مساهمة فعالة فى انتقال ألفاظ كثيرة من
العربية الى لغات الشعوب الاسلامية ، « ومن مظاهر تقديس الكلام
الدينى ، أن الشعوب الاسلامية التى لا تتكلم العربية كالأتراك والایرانیين
والهنود والأندونيسيين والباكستانيين والأفغان والأكراد ، تردد بعض

(١٨) د . ابراهيم أنيس : فى اللهجات العربية ، ط ٥ ، ص ٢٢ ، ٢٥
- القاهرة ١٩٧٣ .

(١٩) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .

العبارات الدينية باللغة العربية فى لغاتها (٢٠) . وهذا ما جعل ألفاظ كثيرة وتعبيرات عديدة تنتقل من العربية الى لغات هذه الشعوب بسهولة .

للعربية منزلة خاصة بين شعوب الأمم الإسلامية ، فهى لغة القرآن الكريم ، وهى المعين الذى لا ينضب للغات الشعوب الإسلامية نظرا لثرائها بالألفاظ والتعبيرات والمصطلحات وموقعها الحضارى . وقد تأثرت بها كافة لغات الشعوب الإسلامية ، وأخص منها بالذكر اللغة التركية . وكان تأثيرها على هذه اللغات قويا رغم التفاوت فى درجات التأثير والتباين فى الأسر اللغوية التى انحدرت منها هذه اللغات . فهى جميعا لا تنتمى لنفس الأسرة التى جاءت منها اللغة العربية ، ومع ذلك كان تأثيرها بالغا بلغة الدين الحنيف ، فالعربية من اللغات السامية ، والتركية والأندونيسية من اللغات الأورال - الثانية (الطورانية) ، والفارسية والأفغانية والأوردية والكردية من اللغات الهند - أوروبية .

عندما دخل الاسلام ايران اعتبر الفرس اللغة العربية مقدسة لأنها لغة القرآن . وحينما دخل الاسلام بلاد الترك والهند اعتبروا اللغتين معا مقدستين ، لأن غالبية الفقهاء ومبشرى الدين كانوا فرسا (٢١) .

واذا وجدنا أن الفارسية تأثرت بالعربية فى القرن الأول ، فتحولت الأبجدية الفارسية البهلوية الى أبجدية عربية فيما بعد . فان اللغة التركية اتخذت الأبجدية العربية أداة التعبير والكتابة بعد عدة قرون ، وذلك عن طريق الفارسية . وإذا استطاعت اللغة الفارسية أن تتسرب الى أقاصى الشرق والشمال الشرقى باسم الدين ، فان العربية لم تتوقف فى انتشارها لأننا نجد أدباء ومؤرخين مسلمين فى أقاصى البلاد يجيدون العربية وينظمون بها . وما هذه الكتب التى ألقت وضممت تراجم لأعلام عاشوا فى أقصى الشرق الا برهان أكيد على انتشار العربية انتشارا

(٢٠) د . محمود السعران : اللغة والمجتمع ، رأى ومنهج ، ط ٢ ، ص ١٢٣ - القاهرة ١٩٦٣ .

(٢١) د . محمد التونجى : حول الأدب فى العصر السلجوقى ، ص ١١٤ - بنغازى ١٩٧٤ .

واسعا فى بخارا وبلاد ما وراء النهر وغيرها من الأصفاء التركية البعيدة .
وانذا حاول الفرس فى تلك البلاد أن يدرسوا بعض العلوم بلغتهم فان القدسية
الدينية اضطرت العلماء الفرس أنفسهم الى تدريس علوم أخرى بالعربية .
فقام باحثون يجيدون العربية بتدريس علوم القرآن والحديث والفقه
والشرع والقضاء باللغة العربية . ويؤلفون بها . كما أن اللغة الفارسية
نفسها ، والتي كان لها إلهام الأوفر فى الانتشار ، كانت تتسرب الى الشعوب
التركية حاملة معها مئات من الألفاظ العربية التي طعمت تطعما
فارسيا . وأخذت مكانها فى معاجمها وقواعدها (٢٢) .

اهتم الترك بتعلم اللغة العربية بعد أن دخلوا فى الدين الاسلامى
أيام أن كانوا فى أراسط آسيا ، وازداد حذبهم عليها وشغفهم بها .
« وكان الاسلام خاتم الديانات التي وفدت عليهم فى آسيد الوسطى .
وقد وقعت أهم الانتصارات التي أحرزها الاسلام والعرب فى مواطن
الترك بين سنتي ٧٠٥ - ٧١٠ م ، وهى الفترة التي حكم فيها قتيبة بن مسلم
إبساغلى بلاد خراسان ، وظل الأتراك يدخلون فى الاسلام الى منتصف
القرن العاشر الميلادى (٢٣) .

تقدم الترك فى تعلم العربية ، وألفوا فيها كتابا لتعليم أبنائهم
وتثقيفهم الثقافة الإسلامية ، وكان جل اهتمامهم ينصب على تأليف الكتب
الدينية لتنشئة أبنائهم على أصول الدين الاسلامى . وقد اعتاد الشعراء
الأتراك منذ نشأة أدبهم وحتى مطلع القرن العشرين على أن ينظموا الدواوين
أو يقرضوا بعض القصائد بالعربية ، افتخارا بتبحرهم فى لغة القرآن
وأظهارا لثقافتهم الإسلامية وإطلاعهم على علوم الدين . وكانت المنافسة
على إشبدها بين هؤلاء الشعراء . كل يريد أن يثبت تفوقه فى العربية
والفارسية .

(٢٢) د . محمد التونجى : المجموعة الفارسية ، ص ١١٤ ، ١١٥ -
بنغازى ١٩٧٠ .

(٢٣) د . احمد السعيد سليمان : التيارات القومية والدينية فى تركيا
المعاصرة ، ص ١٣ ، ١٤ - القاهرة ١٩٦١ .

، وهكذا انتشرت العربية بين الترك . فكان منهم من يمدح بها ومن
منهم من يباهى بقدرته فيها وتبحره فى علومها .

كان اثر ذلك كله كبيرا فى انتقال كثير من الألفاظ والمصطلحات
العربية الى التركية . وقد غمرت بهذه الألفاظ تلك اللغة فى بعض
الفترات لدرجة أنها زادت عليها . وكان التأمل فى اللغة التركية فى
فترات ضعف الأدب التركى وانحطاطه . يخال أنها عربية لولا بعض
الحروف والأفعال والأدوات . ولم يقتصر تأثير التركية على الألفاظ ، بل
أنها استعارت مصطلحات النحو والصرف وقواعد العروض وقوالبه
وأوزانه . وانكب الترك على الترجمة عن العربية خاصة فى مجالات العلوم
الدينية والتاريخ والعلوم .

ومما يسر هذا الاندماج أن اللغة التركية ترجع فى كثير من متونها
وقواعدها ، الى أصول فارسية أو عربية . ذلك لأن قبائل الترك كانت
فى حياتها الأولى فيما وراء النهر . شديدة البداوة ، فلما نزحت الى
مهرما فى آسيا الصغرى ، وتهايات لتقبل أساليب الحضارة ، والتمستها
فى مظاهرها الفارسية والعربية ، نتيجة اختلاطها بهما بعد اعتناقها الاسلام .
فتأثرت اللغة العربية تأثرا شديدا . وكانت من قبل ، فى تجاورها مع
الفرس قبل مجرتها ، قد اقتبست من اللغة الفارسية الكثير .

ومن الجدير بالذكر أن اللغات الشرقية الثلاث العربية والفارسية
والتركية ، قد مزج بينها فى كثير من خواصها تجاور شعوبها ثم
اختلاطها التاريخى عن طريق التجارة والفتوح الحربية . وخضوع
الفرس ثم الأتراك للحكم العربى امدا طويلا . ومما كان لانتشار الاسلام
بينهم من أثر روحى وثقافى ، اضطرهم الى ترسم الأفكار العربية والثقافة
الاسلامية . ثم ما نشأ عن ذلك من تزاوج ثقافتها وتواصل حضاراتها
طوال أعصر مديدة . ذلك رغم تباين فصائل هذه اللغات ، إذ أنها تنتمى
الى السامية والهندية الأوربية والأورال التائية على التوالى ، وهى
فصائل متباينة الأروقة تماما . ولا جرم أن اشتراك هاتيك اللغات الثلاث

فى سبب حرومها بحط واحد • هو الخط العربى بشتى صورته ، كان له فضل تيسير السبيل الى تزاوجها وتفاعلها (٢٤) •

ولقد كان أثر اللغة الفارسية فى النطاق الرسمى أقوى وأمعن ، اذ انها أغزر فى المادة وأدق فى العبارة الديوانية ، لأنها لسان دولة أعرق فى الحضارة ، وأسبق فى التنظيم الادارى والسياسى ، ولذلك كانت معينا مستقيضا لكلتى اللغتين العربية والتركية ، فيما يتصل بشئون الحكم والسياسة • بينما كانت اللغة التركية أضعف أثرا وأضيق أفقا ، لأنها أفقر فى المادة ، وأحدث عهدا بالمدينة ومراسم الحكم ولذلك ، عولت كثيرا فى استكمال ما أعوزها على الفارسية والعربية كلتيهما • ومن أجل هذا كان معظم مفرداتها فارسيا أو عربيا • ولم يحافظ على أصله اللغوى الا قواعد اللغة فحسب (٢٥) •

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بالآثر الكبير الذى تركته العربية فى اللغة التركية بقبرص ، ففضلا عن الكم الهائل من الألفاظ والتعبيرات ومصطلحات النحو والصرف والعروض • فقد غيرت العربية من تركيب الجملة فى التركية التى يتحدث بها الناس فى قبرص • فأصبحت تشبه تركيب الجملة العربية تماما (٢٦) •

من هذا كله نرى أن العربية كانت ذات منزلة كبيرة - ولا زالت - لدى الترك • وقد بلغت القومية الاسلامية مداها عند السلطان سليم الأول • حتى لقد حاول أن يجعل اللغة الاسلامية الأولى وهى اللغة العربية لغة قومية للترك ، ولم يمنعه من تحقيق هذا المشروع الا المفتى (٢٧) •

(٢٤) عبد السميع سالم الحصراوى : لغة الادارة السامية فى مصر ، فى القرن التاسع عشر ، ص ١٨١ - القاهرة ١٩٦٣ •

(٢٥) عبد السميع سالم الحصراوى : المرجع السابق ، ص ١٩٢ •

(٢٦) وهذه بعض الأمثلة :

كيتدى أحمد أوقوله : ذهب أحمد الى المدرسة

گوردم محمدى : رأيت محمدا

گنتدم محمد ايله استانبوله : ذهب مع محمد الى استانبول

(٢٧) د • أحمد السعيد سليمان : المرجع السابق ، ص ١٧ •

من القرن التاسع عشر تقريبا ، كلما ضاقت بها الحال وهى تسمى على الاصلاح ، تلجأ الى العربية فتأخذ عنها المصطلحات التى تعجز عن الاتيان بمقابل لها وتستعملها كمرادف للمصطلحات الغربية الحديثة . وقد رسخت هذه الألفاظ والتعبيرات الوافدة على التركية ، وأصبحت تشكل جزءا هاما وخطيرا فى كيان التركية ، لا يستقيم حالها بدونها . لأنها أصبحت جزء لا يتجزأ من مفرداتها ، واكتسبت بمرور الزمن رسوخا فى الأذهان ووضوحا فى العقول ، واهتماما لدى الكتاب والناس أجمعين . والأعئلة على ذلك كثيرة ، رغم ارتفاع بعض أصوات الترك فى تلك الفترة ، منادية بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الدخيلة الفارسية والعربية .

وقد ظهرت بعض الأصوات التركية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، تنادى بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الفارسية والعربية ، ولسكنها لم تجد صدى قويا بين كثير من الأدباء واللغويين أو بين عامة الناس . وبعد ذلك توالى الأصوات المنادية بالتخلص من الألفاظ الدخيلة على التركية من فارسية وعربية ، وأخذت تنشط ، الا أنه مهما بلغت قوتها فلن تستطيع تخلص التركية من الألفاظ الفارسية والعربية تماما . لعدم وجود مقابل لهذه الألفاظ فى التركية غالبا . ومع أن بعض المشتغلين باللغة التركية من الترك يبحثون عن مقابل لهذه الألفاظ الفارسية والعربية بين اللهجات التركية القديمة لأحيائه ، الا أنهم لم يوفقوا كثيرا لأنهم يفشلون فى الحصول على مقابل لهذا الكم الهائل من الألفاظ الدخيلة هذه . على أنهم عندما يفشلون يتجهون نحو اللغات الأوربية يفتشون فيها ويقتبسون منها البديل . الا أن السواد الأعظم من الشعب التركى ، لا يستسيغ هذه الألفاظ الغربية المنحوتة من الأصول القديمة للغة التركية أو المولدة أو المستعارة من اللغات الأوربية .

ومهما طال المدى على الترك فى محاولاتهم المستميتة لتنقية لغتهم من الدخيل من اللغتين الفارسية والعربية ، فان هذه المحاولات ستبوء أبدا بالفشل والخذلان رغم تعصبها ، فلا يمكن للغة اسلامية كالتركية مثلا أو

غيرها أن تنفصل عن الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية التي نمت وترعرت في كنفها ، والمحاولات الآن كثيرة بين أبناء الترك لإخراج مثل هذه الألفاظ من لغتهم على الرغم من رسوخها فيها منذ أن دخل الترك في الإسلام .

وكثيرا ما تطالعنا الصحف التركية اليومية والمجلات بكلمات جديدة من هذا النوع ، إلا أن هذه الكلمات لا يكتب لها الدوام والانتشار . كما أن معاجم اللغة التركية كلما أعيد طبعها تنبذ الآلاف من هذا النوع من الألفاظ ، لأنها لم ترج بين المثقفين أو بين أفراد الشعب . لصعوبتها وغرابتها ، وتستحدث عوضا عنها كلمات جديدة . . وهكذا دواليك . .

تأثير العربية في اللغات الأخرى :

لم يقتصر تأثير العربية على لغات الشعوب الإسلامية ، فقد كانت عربية منذ زمن مضى أكثر اللغات حضارة وتقدما ، وكان لها ابتداء من القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي ، تأثير كبير في اللغات الأوروبية ، استمر طيلة وجودها في الطرف الجنوبي من أوروبا ، في الأندلس وصقلية وما حولهما من الجزر حتى آخر القرن الخامس عشر . وإذا كان وجود العربية قد تقلص من تلك البلاد ، فإنه قد ترك بصماته على السنة أهلها المتكلمين بالأسبانية أو البرتغالية أو غيرها من اللغات المحلية حتى الآن . بل لقد تركت العربية تذكارا في تلك المنطقة لن يمحي على مر الزمان ، هو ملك اللغة المالطية التي هي في الحق لغة عربية النظام والمعجم (٢٨) .

ولقد يظن البعض أن اللغة الانجليزية كانت بعيدة عن تأثير العربية فيها لأن الجزر البريطانية كانت بمعنى عن موجة الفتح العربي لجنوب أوروبا ، وحوض البحر الأبيض المتوسط ، ولكن الفتح العلمي العربي لم يترك مكانا في أوروبا دون أن يبلغه . وهكذا وجدنا في الانجليزية قدرا كبيرا

(٢٨) د . عبد الصبور شاهين : دراسات لغوية ، ص ٢٧٩ -

القاهرة ١٩٧٦ .

من الكلمات ذات الأصول العربية ، يصل بها بعض الباحثين الى بضع مئات . دخلت الانجليزية مباشرة أو بالواسطة . ولكن صلة العربية بالانجليزية بدأت متأخرة في منتصف القرن الحادى عشر الميلادى ، ولدة خمسة قرون على الأقل بعد ذلك . وكان أغلب ما تسرب الى الانجليزية عن طريق اللغتين الأسبانية والبرتغالية اللتين تحتويان عددا يربى على ١٥٠٠ كلمة ذات أصول عربية على ما قرره العلامة دورى (٢٩) .

لم يقتصر تأثير العربية على اللغات الأوربية ، بل تعداه الى لغات البلقان المختلفة . فقبل فتح الأتراك لهذه المناطق ، تمت اتصالات عديدة بين العرب والبلقانيين تعود الى عهد الخلفاء الراشدين ، ومما لا شك فيه أن هذه الاتصالات والعلاقات قد تركت آثارها على لغات هذه المناطق . فقد جرت حروب كثيرة بين العرب والبيزنطيين وحدث احتكاك هائل بين العرب وبين شعوب البلقان انعكست آثاره على لغاتهم . ثم بعد كل هذا أتى الأتراك الى الأراضى البلقانية ، وجلبوا معهم كذلك عناصر الحضارة والثقافة العربية والاسلامية . ولقد كانت الامبراطورية العثمانية بحق تقوم بدور الوسيط والناشر لعناصر الثقافة العربية فى منطقة البلقان كلها (٢٠) وقد قام بنقل هذه العناصر كل شخص تقريبا ابتداء من الجندى والتاجر ، وعن طريق رجل الدين والحجاج ، وكذلك عن طريق الولاة والحكام ورجال القلم بوجه عام .

وخلال حكم العثمانيين لهذه البلاد ظهر العديد من الأشكار والتصورات والمؤسسات والمصالح ، فدخلت بأسمائها دون تغيير فى لغات البلقان . ويمكننا الآن أن نؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن الأتراك ثبتوا عناصر الحضارة والثقافة العربية والاسلامية التى كانت موجودة قبل فتحهم لهذه الأراضى وأضافوا اليها الكثير (٢١) .

(٢٩) د . عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .
(٢٠) ينسحب كلام الدكتور جمال الدين سيد محمد ، فى مقاله « الكلمات العربية فى اللغة الصربوكرواتية » بمجلة الفيصل (العدد ٦٠ من السنة الخامسة . بتاريخ جمادى الثانية ١٤٠٢ هـ ، أبريل ١٩٨٢) على جميع اللغات البلقانية أيضا .
(٢١) د . جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٢ ، ٦٤ .

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بالدور الكبير الذي لعبته التركية في نشر الألفاظ العربية في ربوع البلقان بعد أن فتحها العثمانيون ، واستمروا في حكمها زهاء خمسة قرون . فاللغة التركية مليئة بالألفاظ والتعبيرات التي أخذتها عن العربية وحورت في بعضها وصبغته بالصبغة التركية أو تركته على حاله أو أجرت بعض التغيير على مدلولاته . ومن المعروف أن اللغة التركية ظلت تفتح أبوابها على مصراعيها لكل التأثيرات في الامبراطورية العثمانية الفسيحة ، إلا أنها في مقابل ذلك تركت آثارا عميقة في اللغات البلقانية : الصربية والبلغارية واليونانية وما إليها (٢٢) .

ومع هذا انتقلت عن طريق التركية الفاظ عربية كثيرة الى هذه اللغات، وكان السبيل الأول هم أهل تلك البلاد من المسلمين الذين تعلموا في القسطنطينية ، وبعد عودتهم الى بلادهم لم يكن بإمكانهم التخلص من تأثير اللغتين العربية والتركية عليهم . ولا ينبغي أن ننسى أن اللغة العربية هي لغة الاسلام ، وهي بالتالي لغة كل من اعتنق الاسلام ، وبذلك أصبحت اللغة العربية الى حد ما في متناول جميع المسلمين بغض النظر عن قوميّاتهم وعن ثقافتهم (٢٣) . وقد أدت نظم الحكم والادارة العثمانية دورها أيضا في نقل الألفاظ العربية الى لغات البلقان المختلفة ، نظرا لوجود بعض مصطلحات الحكم والادارة العثمانية من أصول عربية . ومع هذا هو العامل الثاني ، أما السبيل الثالث فيدور حول مساهمة المستوطنين الترك في هذه البقاع في نقل الألفاظ العربية عن طريق تأثير لغتهم التركية في لغات هذه المناطق المفتوحة .

ومما لا ريب فيه أن بعض اللغات الأوربية -- كالانجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والأسبانية -- دخلت عن طريقها بعض الكلمات

32) Dr. Ahmet Ates : Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Uzerine bir Deneme (XI. Yüzyıldan bugüne Kadar).. Türk Kültürü araştırmalı Ayribas imlerinden, yıl II sayı 1 — 2 5.6 Ankara 1965.

(٢٣) د . جمال الدين سيد محمد : المرجع السابق ، ص ٦٤ .

العربية الى لغات البلقان المختلفة ، اذ من المعروف أن هذه اللغات الأوروبية تقبلت خلال القرون الوسطى عددا من الكلمات العربية التي تم نقلها عن طريق مختلف العلوم ، مثل علوم الفلك والرياضة والكيمياء والطب وغيرها . والكلمات التي وردت عن طريق هذه اللغات قليلة ومحدودة الاستخدام ولها مميزات خاصة (٢٤) .

اعادة الاقتراض :

هجرت الفاظ أصيلة فى اللغة التركية فى وقت من الأوقات وحلت محلها كلمات عربية ، كما أن بعض الكلمات العربية دخلت التركية للتعبير عن مفهوم معين لا يوجد له مثل بين الألفاظ التركية . وهذه الكلمات العربية اكتسبت مفاهيم جديدة فى التركية لم تكن موجودة من قبل فى العربية ، ولكنها متصلة بمعناها الأصلية من قريب أو من بعيد . ثم عادت هذه الألفاظ بمفاهيمها الجديدة التى اكتسبتها الى العربية مرة أخرى . وهذا ما يسميه علماء اللغة « اعادة الاقتراض » ، ومن أمثلة ذلك :

لواء : اسم مذكر عربى الأصل جمعه ألوية ، يستعمل فى العربية بمعنى : علم . راية . وقد حلت هذه الكلمة بعد أن انتقلت الى التركية مكان كلمة سنجق ، فأصبحت تحمل فى التركية معناها ، وهو المنطقة الادارية التى يطلق عليها السنجق .

ولتوضيح ذلك نذكر أن الدولة العثمانية كانت تنقسم من الناحية الادارية الى ولايات ، والولايات الى ألوية (سناجق) . والألوية الى أقضية ، والأقضية الى نواح . وكان على رأس الادارة فى كل لواء « متصرف » وفى كل قضاء « قائمقام » ، وفى كل ناحية « مدير » .

(٢٤) د . جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٤ .

وقد عادت كلمة « لواء » الى العربية من جديد لكي تعبر عن « ولاية » أو « ايالة » فنقول مثلا : تنقسم دولة العراق السالية الى أربعة عشر لواء « ولاية ، ايالة » . ولا تعبر كلمة « لواء » عن مفهوم هذا المعنى في المعاجم العربية القديمة بما فيها القاموس « (٢٦) » .

ايالة : كلمة عربية جمعها ايلات ، وهي منبثقة من الفعل العربي آل يؤول أى ساس يسوس (٢٧) .

ومن الجدير بالذكر أن الترك عندما استعملوا كلمة « ولايت » ، تركوا كلمة « ايلات » التي تدل على نفس المعنى (٢٨) . وقد عادت هذه الكلمة الى العربية فيما بعد بمفهومها الجديد الذي اكتسبته في التركي .

رديف : صفة مشبهة عربية من الأصل ردف بمعنى : أعقب ، تبع . لكنها استعملت في التركية في أوائل القرن العشرين بمعنى « جنود الاحتياط » . وقد عادت هذه الكلمة الى العربية فيما بعد بهذا المفهوم الجديد (٢٩) .

(٢٥) ساطع الحصرى : البلاد العربية والدولة العثمانية ، ط ٢ ، ص ٢٤٠ - بيروت ١٩٦٠ .
وأنظر :

Mehmet Zeki Pakalin : Osmanle Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, cilt, 2.s.367 İstanbul 1971.

ومن الجدير بالذكر أن كلمة لواء تطلق في التركية أيضا على : الراية والعلم . كما تطلق كذلك على الفرقة العسكرية التي تتكون من الألبان . وأمير اللواء « سيرلوي » . هذه الفرقة وأصغر الرتب العسكرية التي يلقب صاحبها بلقب باشا .

(36) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6.

(٢٧) عبد السميع الغمراوي : المرجع السابق : ص ١٨٧ .
(٢٨) أنظر : شمس الدين سامي : قاموس تركي ، م ١ ، ص ٢٢٢ .
(39) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6

المعية : مشتقة من حرف الجر « مع » الذى يعنى المصاحبة .
والمقصود بـ « معيت » فى اللغة التركية : حاشية السلطان أو الحاكم
وما تضم من رجال البلاط (٤٠) ويقال فى التركية « معيت سنیه » أى
المعية السنیه . وقد عادت هذه الكلمة بهذا المفهوم الجديد الذى
اكتسبته فى التركية .

العلوفة : مشتقة من كلمة « علف » ، وهو طعام الحيوان .
استعملت هذه الكلمة لأول مرة فى التركية لكى تعنى النقود التى
تعطى لعساكر السباهية (الخيالة) لشراء علف لخيولهم ، ثم تطور
معناها بدلت تدل على رواتب الجند (٤١) .

والتدليل : العلوفة تحسب على أساس الأجر اليومى ، وتعطى للانكشارية
مرة كل ثلاثة أشهر هجرية وهى نظير الموابج (٤٢) .
ومن أمثلة إعادة الاقتراض ، الألفاظ العربية التى انتقلت الى
التركية بنفس بنيتها (شكلها) ، ثم اكتسبت مدلولات جديدة عادت بها
الى العربية مرة أخرى :

محكمة : مع أن هذه الكلمة موجودة فى اللغة العزبية بهذا الشكل،
الا أنها تطلق فى التركية على اسم مكان . وقد استحدث لها هذا المدلول
فى استانبول فى القرن التاسع عشر الميلادى ، ثم انتشرت فى العالم
الاسلامى (٤٣) .

ومما تجدر الإشارة اليه أن التركية أضافت لكلمة محكمة ، تعبيرات
عربية أخرى ، لكى تدل على أنواع من المحاكم لم تكن معروفة عند
العرب ثم انتشرت لديهم من بعد ، مثل :

(٤٠) شمس الدين سامى : نفس المرجع ، ص ٩٤٨ .
Mehmet Zeki Pakalen : Geçen Eser, cilt 3, s. 544.
(٤٢) د . احمد السعيد سليمان : تأصيل ماورد فى تاريخ الجبرتى من
الدخيل ، ص ١٥٢ - القاهرة ١٩٧٩ .
43) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, s. 7

محكمة أوقاف ومحكمة تفتيش أوقاف : وقد استحدثتا ١٨٢٦ م
(١٢٧٢ هـ) ثم أطلق عليهما هذا الاسم في أعقاب ١٩٠٨ م ، وألغى
العمل بهما في عهد الجمهورية التركية .

محكمة مالية أو (مالية محكمة سي) ويرأسها (مير كاتبى) أى كاتب
الميرى .

محكمة شرعية : أى المحكمة الشرعية .

استئناف محكمة سي : أى محضه الاستئناف .

تمييز محكمة سي : أى محكمة تمييز (٤٤) .

ملازم أول ، ملازم ثان : من رتب الضباط العسكريين فى الجيش ،
وهى من لازم يلزم .

الباب العالى : هو رئاسة الوزراء فى الدولة العثمانية .

القائم مقام : أو القائم مقام وهو نائب الوالى أو وكيله عادة ، لم
استعملت لتدل على رتبة البكباشى العسكرية .

القانون الأساسى : وتعنى الدستور . وقد ظهر هذا التعبير فى الدولة
العثمانية لأول مرة فى عهد التنظيمات العثمانية فى النصف الثانى من القرن
التاسع عشر .

قائمة ببعض الألفاظ العربية المستعملة فى اللغة التركية :

ابتهاال - ابتهاج - ابتلاء - ابرام - أبطال - اتحاف - اتساع -
اتصال - اتفاق - اتقينا - اتفقا - اتلاف - اثبات - اتمام - اثر -
اثم - أجابت (٤٥) - عجله - عجزه - عجول - عدالت - عدد -

44) Pakalin : Geçen Eser, cilt 2,383.

(٤٥) يميل الترك أحيانا الى جعل التاء المربوطة فى نهاية الكلمات
تاء مفتوحة .

أدب - عفيف - عافيت - آخر - احرف - امرى - عائد - عائلة - أحوال - عاقل - أقسام - أقوام - عكبي - عكس العمل - علاقه - علنى - عالم - على جناب - عالم الله - علاقه - أقل - عمود - غترى - عننه - عناصر - عار - أراضى - عروض - عسس - آثار - عتيقة - عودت - بحث - بداهت - بشر - بدايت - بخار - جائزه - حالب - جاهل - جامع - جلادت - جماعت - جهالت - جهنم - جلى - عهت - جهاز - جدال - جدار - دعوت دائما - دليل - دولت - دين - أفراد - اديب - أدبيات - أمهرام - أهمية - فاتح - فضيلت - فكر - غن - فوق العاده - فسيحان الله - غالب - غيرت - غريب - خلق - حالت - حل - خاطره - امتزاز - أقامت - احتشام - امكان - قبيله - قابليت - كافر - كافى - كفالت - لقب - لياقت - مهارت - مقبول - مملكت - نفس - نفر - نديم - نجابت - تقانيت - نفيسى - لذيز - نشریات - نادر - نكاح - رقيب - رقااص - رقم - رغما - راحت - رقابت - رعایا - ساعت - نابت - سابق - سليم - صادق - تعمد - تعمد - تعصب - طبابت - طبق - طبيعى - تهديدات - تحكيم - تحرير - تغلب - تقديم - تحويل - تخصيص - وزير - وزنه - والحاصل - ولى نعمت - ولايت - وجدان - يقينا - يعنى - ظريف - ظفر - ضايح - ذكى - زلزلة - مدهوش - مرطوب - وكالت - نظارت - مكتب .

أمثلة على نواذر الأبنية (الأوزان) العربية المستعملة في اللغة التركية ودراساتها :

الكلمة أو وزنهما عنصر من العناصر الأساسية التي تحدد صيغة معناها ، ولولا ذلك لالتبست معانى الألفاظ المشتقة من مادة واحدة . فالصيغة هي التي تقيم الفروق وهي التي تخصص المعنى وتحدده ، وللأبنية أو الصيغ في العربية دلالات وللأوزان معانى . وقد حاول فقهاء اللغة استخراج المعانى واستنباطها عن طريق التحرى والاستقصاء ، فوفقوا في كثير منها .

والأبنية التي أحصاها السيوطي تنقسم الى ثلاثة أقسام : الأول ، الأبنية الكثيرة . والثاني ، الأبنية القليلة . والاستعمال . والثالث ،

الأبنية نادرة الاستعمال ، كالصينغ التى جاء وزنها كلمة أو بضع كلمات
وهو ما أفرد له ابن قتيبة فى أدب السكاتب السيوطى فى المزهرة فصولاً
خاصة .

ويرى الأستاذ محمد المبارك ، أن الأبنية النادرة تعد البقية الباقية
لصينغ كانت بحية ، ولكنها ماتت من عهد بعيد . وقد ترجع الى العهد
الذى كانت فيه اللغات السامية لغة واحدة أو لهجات متقاربة . أنه
أن بعض هذه الألفاظ غريب الأصل دخل العربية من عهد بعيد واحتفظ
بصيفته الأجنبية . أو أن بعض الكلمات دخل عليها تغيير فى لفظها
وتبدل فى بعض حروفها أو خركاتها ، أو بعد العهد بأصلها حتى نسى
وجهل .

وبالجملة فإن الأبنية التى من هذا النوع يمكن أن نسميها أبنية
ميتة وأن نعتبر الألفاظ الباقية على وزنها من رواسب الماضى البعيد (٤٦)

يميل الترك الى استعمال بعض الألفاظ العربية نادرة الأبنية ، والنسب
يقول عنها ابن خالويه « ليس من كلام العرب » (٤٧) . كما يجرون على
بعضها الآخر تعديلات تتمشى مع لسانهم التركى ، وهى :

استفعال : مثل : (استبراء - استكراه - استثقال - استتمام -
استرحام - استسقاء - استشفاء - استشمام - استظلال) .

مستقل : مثل : (مستحقز - مستخير - مستحصل - مستحجر -
مستكره) .

مقتعال : مثل : (مستدام) .

(٤٦) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .
(٤٧) أنظر : ابن خالويه (الحسين بن احمد) : ليس فى كلام العرب
تحقيق احمد عبد الغفور عطار - مكة ١٣٩٩ هـ (١٩٧٩ م) .

منفعل : مثل : (منهبط - منهضم - منشعب - منصرح - منكسف) *

مفعل : مثل : (مؤسف) *

مفعليته : مثل : (موفقيه) *

مفعوليته : مثل : (موثوقيته) *

مفعلات : مثل : (مجردات - مجريات) *

مفتعلات : مثل : (محتملات) *

مفعوليته : مثل : (متبوعيه - مبدوليته - حبوسيه - مخنونه - مجهوليته - محتاجيه - محزونيه - محروميه - مخصوصيه - مربوطيه - مسروريته - مسعوديه) *

مفعليته : مثل : (مرخصيه) *

متفعل : مثل : (متعوج - متعظم - متفكر - متموج - متفحص - متفخر - متورع - متهزز - متذبذب - مترشح - متخضع - متخشع - متخلق - متحشد - متحسس - متبسم - متجدد - متلهب) *

مفاعله : مثل : (مساعله) *

فعلان : مثل : (طريان ، بمعنى طارئ قى العربيه) *

فعول : مثل : (داؤل ، طاؤل) وهو الطيل *

تفعّل : مثل : (تهزز - تنبت - تمدح - تمنا) *

تفعيل : مثل : (توحيش - تهزير - تعزيز) *

فعله : مثل : (تخمه) *

تفاعل : مثل : (تدارك) *

تفعلان : مثل : (ترجمان) *

أصول الاغتراب في الأدب العبري القديم

دكتور محمد خليفة حسن احمد

أستاذ مساعد الدراسات العبرية بجامعة القاهرة

الاغتراب (١) ظاهرة يهودية عرفها التاريخ اليهودي في كل مسوره ، وانعكست آثارها على الحياة اليهودية في كل أشكالها . وبنيت الديانة اليهودية ذاتها وفي كثير من مظاهرها على أساس قوى من عزلة الإنسان اليهودي وغريته عن بقية البشر . فقد ساعدت بعض المفاهيم الدينية اليهودية على تقوية هذا الشعور بالاغتراب والعزلة لدى الإنسان اليهودي . ونخص بالذكر مفهوم الاختيار الإلهي لبني إسرائيل ، والذي كان له أكبر الأثر في إحساس اليهودي بأفضليته على بقية البشر من غير اليهود ، فبدأ في وضع القوانين التي تحكم علاقاته بالآخرين على هذا الأساس . ومع مرور الزمن تسببت هذه القوانين في بناء حاجز قوى وسور منيع بين اليهودي وغير اليهودي الى أن أصبح غير اليهودي يمثل « الأجنبي » أو « الغريب » في التراث الديني عند اليهود . وتكون لدى اليهود مفهوم « الأمم الأجنبية » الذي تعبر عنه اللغة العبرية بكلمة الجويم أي « الأغراب » أو « الأجانب » وأصبحت هذه الكلمة مصطلحا يعبر عن انفصال اليهودي عن غيره من الأمم ، وبالتالي غربة اليهودي عن الشعوب التي تجاوره أو التي يعيش بينها ، رغم احتكاكه بها على مدى التاريخ .

(١) أنظر في موضوع الاغتراب « اصطلاحا ومفهوما » العدد الأول من المجلد العاشر من مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٧٩ .

ولا يخفى على الباحث في التاريخ اليهودي أن هناك ألفاظا أساسية في هذا التاريخ تعبر عن علاقة اليهود بغير اليهود . ويكاد يكون التاريخ اليهودي هو التاريخ الوحيد الذي يحمل لنا الألفاظ التي انتقلت بدورها الى الديانة اليهودية ، فأصبحت هذه الألفاظ ذات دلالات تاريخية دينية لا يمكن اغفالها عند محاولة فهم هذا التاريخ ، وتحليل أحداثه ، وكذلك عند محاولة فهم الديانة اليهودية ومعرفة أحكام شريعتها . ونذكر بين هذه الألفاظ على سبيل المثال لا الحصر الفاظا مثل « غربة » و « يتغرب » و « غرباء » الواردة في أكثر من مكان في العهد القديم (٢) وكذلك لفظة « التيه » التي أصبحت تحمل معاني تاريخية ودينية في نفس الوقت فهي تعبر عن فترة من فترات التاريخ اليهودي القديم ، وهي فترة التيه في صحراء سيناء بعد الخروج من مصر . كما أنها أصبحت تحمل معنى دينيا نظرا لأن التيه كان عقابا الهيا لبني اسرائيل . ومن الألفاظ الأخرى الدالة على الاغتراب لفظة « الشتات » ولفظة « السبي » ، وهما لفظان يعبران عن فترات تاريخية معينة وبالذات كلمة « السبي » التي تشير الى أحداث نتج عنها سبي أعداد كبيرة من اليهود وأشهرها بطبيعة الحال السبي البابلي (٥٨٦ - ٥٣٨ ق م) والسبي الروماني (٧٠ م) . أما لفظة « الشتات » فهي تستخدم للتعبير عن الحياة اليهودية خارج فلسطين كنتيجة من نتائج السبي أو تستخدم بشكل عام للدلالة على غربة اليهود في كل العصور بما فيها الشتات اليهودي في أوروبا وأمريكا .

وهكذا يتضح أن الألفاظ الدالة على الاغتراب في التاريخ اليهودي وفي الديانة اليهودية إنما تعبر عن فكرة أصدية وسمية أساسية من سمات التراث اليهودي ، وعليها بنيت نظرة اليهودي الى العالم الذي يعيش فيه ، وعليها كذلك أقيمت ونظمت علاقات الانسان اليهودي بغير اليهود . بل والأكثر من ذلك أن هذه الفكرة القائمة على أسس تاريخية ودينية لونت الحياة اليهودية عبر العصور بلون خاص . وكانت السبب في عزل المجتمع اليهودي عن المجتمعات التي عاش فيها اليهود ، كما أنها أدت

(٢) سفر التكوين ١٢: ١٠ ، ١٢: ١٠ ، ١٢: ٣٧ ، اللاويون ٢٢: ١٧ .

الى ظهور لدى اليهودى أو ، الجيتو ، فى المجتمعات الأوروبية . وفى هذه الأحياء اليهودية المنعزلة استطاع اليهودى أن يطبق أفكاره النظرية الخاصة بنظريته الى العالم أحسن تطبيق . وكان العالم خارج حدود الجيتو هو عالم الأمم الأجنبية ، عالم الأغراب الدنس .

• وجود مثل هذه الألفاظ القوية فى معانيها ، وتحولها الى مفاهيم ثابتة فى ذهن اليهودى وعقليته له دلالاته القوية على أن فكرة الاغتراب ليست فكرة طارئة فى تاريخ الأدب العبرى ، كما هى فى كثير من الآداب القديمة . فهى فكرة ، كما قلنا مبنية على أسس تاريخية ودينية عميقة جعلت منها إطارا أساسيا للابداع الأدبى لدى اليهود عبر العصور . فالألفاظ « الغربة » ، و « التيه » ، و « السبى » ، و « الشتات » و « الجويم » وغيرها ، أصبحت أساسية فى البناء التاريخى والدينى لليهود . وهى الألفاظ امتزج فيها المعنى التاريخى بالمضمون الدينى حتى أصبح من الصعب الفصل بين التاريخ والدين فيها . وهى فى هذا لم تخرج على السمة الغالبة على الفكر اليهودى ، وهى سمة اختلاط التاريخ بالدين نتيجة للتفسيرات الدينية المستمرة لأحداث التاريخ اليهودى .

أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى :

وبعد هذه المقدمة عن الألفاظ المعبرة عن الاغتراب فى اللغة العبرية ، ننتقل الى مناقشة الموضوع الأساسى لهذا البحث ألا وهو أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى . ويبدأ ذى بدء ، يجب أن نقرر أن للاغتراب أصولا ومصادر متعددة من الصعب أن نتناقشها جميعا فى هذا البحث القصير . ولهذا سنكتفى بعرض هذه الأصول والمصادر جفلة ، ثم نأخذ منها الأفضل الأقدم ، والمصدر الأساسى الأول الذى على أساسه تطورت فكرة الاغتراب فيما بعد حتى أخذت الشكل الذى هى عليه الآن فى الأدب العبرى الحديث ، أملين باذن الله وعونه أن تتبع هذا البحث بحوث أخرى تالية فى موضوع الاغتراب .

• أما عن أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى فمن الممكن تلخيصها فى التالى مرتبة ترتيبا تاريخيا حسب ظهورها :

١ - المصدر الأول : هو العهد القديم والذي يعطينا الأصول الدينية لفكرة الاغتراب الى جانب اعطاء نماذج أدبية معبرة عن الاغتراب في الأدب العبري القديم ممثلا في العهد القديم كما ذكرنا وكما سنوضح في هذا البحث .

٢ - المصدر الثاني : هو التاريخ اليهودي الذي يعتبر من أغنى مصادر الاغتراب فهو تاريخ تميزه ظاهرة لم تتكرر في غيره من تواريخ الشعوب وهي ظاهرة « الشتات » سواء في التاريخ اليهودي القديم ، أو الوسيط ، أو التاريخ الحديث . والشتات نتيجة لعوامل تاريخية وظروف مر بها اليهود ، وأدت في النهاية الى تشتت اليهوديات اليهودية في بلدان العالم واغترابها اما عن طريق « ... » في التاريخ القديم ، أو الاضطهاد والتشتيت في التاريخ الوسيط والحديث .

٣ - المصدر الثالث : وهو الأدب الغربي الحديث ، حيث تأثر بعض كتاب العبرية وأدباؤها بالاتجاه الاغترابي في الأدب العالمي الحديث في الغرب خاصة ، وحاولوا التعبير باللغة العبرية عن هذه النزعة التي أصبحت قضية أساسية في الأدب الحديث ، والتي كانت وليدة التقدم التكنولوجي والصناعي الذي يمر به الانسان المعاصر في الغرب ، بما في ذلك الانسان اليهودي .

٤ - المصدر الرابع : وهو متصل بالمصدر الثالث وهو يختص بتأثير الكتاب والأدباء اليهود غير الكاتبين بالعبرية والذين وصلوا الى مستوى لا بأس به من التعبير عن قضايا الانسان المعاصر وعن قضية الاغتراب بالذات . ومن الطبيعي أن يكون تأثير هؤلاء على الأدب العبري الحديث تأثيرا مباشرا بحكم الاشتراك في العقيدة . ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال غرانز كافكا الذي كتب بالألمانية ، وايلي ويزل بالفرنسية .

الاغتراب فى العهد القديم :

وبعد هذا العرض السريع لمصادر الاغتراب فى الأدب العبرى نتناول بالبحث المصدر الأول ، وهو الاغتراب فى العهد القديم ، الذى يعدنا بالأسول الدينية لفكرة الاغتراب ، كما أنه فى معالجته للتاريخ اليهودى القديم يعطينا بعض النماذج التاريخية لظاهرة الشتات ابتداء من غربة إبراهيم ويعقوب الى أحداث فترة التيه فى سيناء ، ومن بعدها أحداث السبى البابلى ، وغيرها من العوامل التاريخية التى أدت الى تبلور فكرة الاغتراب تاريخيا بعد أن أن أعطاها العهد القديم أصولها الدينية .
ونناقش فى هذا الجزء من البحث الأصول الدينية لفكرة الاغتراب ، ثم نعطى مثالين ، أو نموذجين للاغتراب فى العهد القديم ، أحدهما الاغتراب على المستوى الدينى كما يعرضه سفر أيوب ، والثانى الاغتراب على المستوى الفلسفى كما يعرضه لنا سفر الجامعة . ونرجى الحديث عن التاريخ اليهودى كمصدر من مصادر الاغتراب الى بحث آخر باذن الله .

الأصول الدينية للاغتراب فى العهد القديم :

لعل من المظاهر أو العلامات الواضحة فى الديانة اليهودية أنها ديانة خاصة وفى حالة انغلاق على نفسها على الرغم من احتوائها على كثير من المفاهيم ذات الاتجاه العالمى . وقد انغلقت اليهودية على نفسها بفعل عوامل وظروف تاريخية وأزمات مر بها التاريخ اليهودى ، وأدت فى النهاية الى عزلة اليهودية ، وعزلة الجماعات التى تدين بها .
وبمرور الوقت وتكرار الأزمات التاريخية تبلورت العزلة وأصبحت تقترب من أن تكون محورا لكل المفاهيم الدينية التى تتكون منها اليهودية . وهذا يوضح التأثير الفعال للتاريخ فى تغيير وتطوير مفاهيم اليهودية من مفاهيم عالمية الى خصوصية مطلقة ، وبدلا من الاتجاه لهذه المفاهيم الى العبالم ، بدأت بالتدرج عملية الاستئثار بالرسالة ، وربطها بالجماعة اليهودية . ثم عزل هذه الجماعة عن البشرية عزلا سبب غربة

اليهودى فى العالم ، وغربة العالم عن الانسان اليهودى (٢) .

واذا أردنا أن نؤصل الاغتراب فى الديانة اليهودية ، فلا بد لنا من العودة الى العهد القديم الذى يحمل بين طياته نماذج عديدة من الاغتراب لى نبحث عن أصول الفكرة ، وكيف وجدت طريقها الى العهد القديم ؟ وكيف فسرت فيما بعد ؟ وما هى التطورات التى مرت بها الى أن أخذت شكلها الحالى ؟ .

الأصل الأول : الاختيار :

الاختيار الالهى لاسرائيل هو أول مصادر الاغتراب فى العهد القديم . وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة ، إذ كيف يكون الاختيار مصدراً للاغتراب ، وهو كما نعلم مفهوم دينى أساسى فى الديانة اليهودية . والحقيقة أن الفهم الأولى للاختيار لا يوحد أبداً بإمكانية أن يكون مصدراً لقيمة سلبية ، هى الاغتراب ، فالمعنى الأصلى للاختيار لا يتضمن عناصر سلبية ، ولا يؤدي الا الى نتيجة ايجابية . ومضمون هذا المعنى الأصلى هو أن الله اختار بنى اسرائيل لتبليغ رسالته الى البشرية ، وهى رسالة التوحيد الأخلاقى فى عالم الوثنية وتعدد الآلهة ، وهذا الاله الواحد يتحلى بالعديد من الصفات الأخلاقية ، ويطلب من عباده ضرورة التحلى بهذه الصفات ، واعتبارها أساساً فى علاقتهم به وبأنفسهم وبالناس . واختيار كهذا لا يمكن أن يكون الا ايجابياً ، ثم يبدأ التغيير فى المعنى الأصلى بفعل ظروف حياة الجماعة اليهودية . وانتهت عملية تطوير

(٢) من أهم الكتاب الذين عبروا عن هذا الاحساس الكاتب اليهودى الفرنسى المعاصر البرت ممي حيث يقول فى كتابه تحرير اليهودى : لقد صادفت فى كل مكان سلبية ثقيلة فى حياة معظم اليهود ، ففى كل مكان وبدرجات مختلفة الانسان اليهودى وفى موضوعية تامة منفصل عن غيره والنتيجة أنه مهدد داخلياً وقلق ومنفصل عن ذاته ويحيا حياة ثقافية واجتماعية مجردة وهذا الاضطهاد المضاعف الداخلى والداخلى نقطة الانطلاق عندنا . انظر :

Albert Memmi, The Liberation of the Jew, N.Y., 1969 p. 14.

مفهوم الاختيار الى نتيجة غير طيبة ، هي ان الاختيار ليس من أجل تبليغ رسالة الهية الى البشرية . يمكن اختيار الدخول في علاقة خاصة مع الاله . يصبح فيها لا جاً شعب الاسرائيلي . ويصبح الشعب « الاسرائيلي » عبداً لله . لا ربي ، ولم ينته الأمر عند الاستئثار بالاله وبالرسالة . ولكن تعسّى ذلك الى فكرة الاختيار للافضلية ، والتي كانت منطلقاً لاغتراب الاسرائيلي في العالم القديم والوسيط ، ولا تزال نجد لها مبررات وتفسيرات في عالمنا الحديث والمعاصر .

مكّذا اعتقد الاسرائيلي القديم انه نزل خلق الله . وانه مختار من الرب . وكان هذا دليلاً الى العزلة عن بقية البشر من غير الاسرائيليين ، مما نمى فيه الشعور الذاتى بالفريّة . ولاحساس بضرورة الانفصال عن الآخرين . واعتبار هؤلاء الآخرين « غريباء » و « اجانب » ، حتى وان كان يعيش بينهم . وقد وطدت الحقيق والشعائر هذا الاحساس بما طور من عقائد وأفكار تمنع الاحتكاك بالغريب ، والاختلاط بالأمم الأجنبية ، وتجعل هذا في كثير من الأحيان شريعاً لتمام الطقوس أو الشعيرة الدينية . والعهد القديم مملوء بالعبارات الدالة على هذا الفهم للاختيار .

الأصل الثاني : تخصيص التوحيد :

انتهجت اليهودية سياسة عدم تبشير بالتوحيد ، واعتباره شأنًا دينيًا يهوديًا لا يخص بقية البشرية . وهكذا فقد منع التراث الاسرائيلي الاسرائيليين من عبادة الآلهة الأخرى . بينما سمح لغير الاسرائيليين الاستمرار في وثنيّتهم واعتقادهم في تعدد الآلهة . واطلق العهد القديم عبارات متعددة تشير الى ديانة غير لاسرائيليين مثل « الآلهة الأخرى » ، « آلهة الأمم الأجنبية » ، « آلهة الوثنية » . وهي عبارات تصّلق على آلهة شعوب الشرق الأدنى القديم للتمييز بينها وبين اله الاسرائيليين . ولم تبذل أية محاولات لتحويل هذه الشعوب الى عبادة الاله الواحد اله الاسرائيليين لأنه ، كما قلنا ، اله خاص .

هذا التخصيص للتوحيد أدى الى ما يمكن تسميته بالغربة الدينية .
فللاسرائيليين الالههم ، وللشعوب الأخرى آلهتها . وأصبحت الرابطة بين
الاله والشعب رابطة عصبية دموية لا تسمح لغير الاسرائيلى باتخاذ الاله
الاسرائيلى الها له . ووضعت شروط عنصرية عرقية للتحويل الى اليهودية .
وقد وقفت هذه الشروط لصعوبتها حائلا دون أن يتحول الاله الاسرائيلى
الى اله لكل البشرية على الرغم من أن اليهودية تؤمن بعالمية الهها ، ولكن
على المستوى العقائدى النظرى فقط . كما حال هذا ، أيضا دون اندماج
غير اليهود فى اليهود أو العكس . وقد طورت الطقوس والشعائر فى
الاتجاه الذى يمنع هذا الاندماج . وهكذا تطور شعور بالاغتراب الدينى
لدى الاندماج ضد بعدم وجود علاقات دينية من أى نوع
تربطه مع غيره ات الأخرى ، حتى مع الديانات التى تؤمن
بفكرة اله واحد والاسلام .

الأصل الثالث : خصوصية الخلاص :

وكنتيجة لهذه العلاقة الخاصة بين الاله والشعب أصبحت وظيفة
الاله فيما يختص بالخلاص مرتبطة بشعبه ، ولا تمتد الى غيره . فالاله
مسئول عن خلاص شعبه ، وتحقيق هلاك أعداء شعبه . وهكذا فالاغتراب
ليس مجرد اعلان العزلة عن الآخرين ، وعدم التعامل معهم ، ولكنه يتطور
ليعبر عن رغبة فى هلاك الآخرين ، ودمارهم على يد الاله المخلص لشعبه .

وقد أدت هذه الأصول الثلاثة : الاختيار والتوحيد الخاص
والخلاص الخاص الى تطور ما أصبح معروفا باسم « العنصرية اليهودية »
التي تعنى فى المقام الأول وضع سياق حول الشخصية اليهودية يمنعها
من الاختلاط والاندماج فى غيرها ، وتجاول تحقيق هذا من خلال مفاهيم
دينية أعيد تفسيرها لسكى تعطى هذا المعنى . وقد أدت هذه الأصول
بمعانيها الجديدة الى تحقيق عزلة الانسان اليهودى وغربته فى العالم
الى درجة أصبح من الصعب على اليهودى معها أن يعود الى الحياة
مع العالم . وقد ظهرت آثار هذه الغربة اليهودية فى مطلع العصر
الحديث ، ومع حصول اليهودى على الحريات التى منحتها له الثورة

الفرنسية - فقد ثار جدل كبير بين الجماعات اليهودية حول شكل الحياة اليهودية في ظل التحرر الى الحد الذي رفضت فيه بعض الجماعات اليهودية الخروج من عالمها الخاص . وتقبل الحياة في ظل مجتمع أكبر يجبرها على التعامل معه ، ويفرض عليها التنازل عن تلك المعتقدات الدينية التي سببت اغترابه .

الاغتراب على المستوى الديني :

يشتمل العهد القديم على عدد من الأسفار التي تثير تساؤلات عديدة حول المصير النهائي للإنسان . عن الاهتمامات التشريعية ، والأحكام الدينية ، والموضوعات التاريخية التي تميز التوراة والكتابات التاريخية من العهد القديم . ومن بين الأسفار سفرى أيوب والجامعة اللذين بشيران بعض القضايا الإنسانية والتي لانجد لها صدى في التوراة وما حاولت أن تثبته من عقائد في عقل الإنسان اليهودي وقلبه . ومن أهم هذه القضايا قضية الوجود الإنساني ، وقيمة الحياة الإنسانية ، ومعنى العبدالة الإلهية الى غير ذلك من المشاكل التي تبعث نوعا جديدا من التفكير مغاير تماما لما عهدناه من موضوعات التوراة وقضاياها . ولعل أخطر ما في هذه القضايا المثارة أنها قد تبعث أحيانا على الشك في المصير الإنساني ، وفي العبدالة الإلهية ، وتؤدي الى الاعتقاد في نوع من العبث الكامن في الحياة الإنسانية التي لا تتبع منطقا معينا ، ولا تخضع لأحكام أو مقاييس عقلية ثابتة .

ونظرا لخطورة هذه القضايا ، فقد يتساءل البعض كيف وجدت مثل هذه الأعمال طريقها الى العهد القديم وكيف ضمنت اليه ، وما هو تأثيرها على بناء العقلية اليهودية ؟ والحقيقة أن هذه الأعمال كان لها تأثيرها المباشر على تطور النقد الديني والفلسفي للعهد القديم وانعكست أفكارها على العقائد الدينية الثابتة التي وطدتها التوراة وبقية كتب العهد القديم في عقل ووجدان العالم الغربي حيث كان العهد القديم ولا يزال جزءا أساسيا من التراث الغربي . فبالإضافة الى أن العهد القديم كتاب اليهود المقدس ، فقد أصبح يكون جزءا أساسيا من

الكتاب المقدس عند المسيحيين ، وأصبح التراث الدينى الغربى يدير للعهد القديم بما ضمه من أفكار ومفاهيم ومقولات ، وهو بلا شك من أكبر الأعمال المكونة للعقلية الغربية والمشكلة للفكر الغربى على مر العصور ، والقضايا التى ذكرناها تعتبر الأصول الأولى أو البدايات الأولى للتفكير الدينى والفلسفى الغربى بنظرياته المختلفة ، ومن النادر أن نجد فيلاسوفا أو ناقدًا دينيا معاصرا لم يكن لسفرى أيوب والجامعة تأثيرا مباشرا على فكره وفلسفته الدينية .

ويعتبر سفر أيوب من أكثر أسفار العهد القديم تأثيرا على الأدب العالمى فهو من ناحية الشكل الفنى يعتبر أحد النماذج القديمة لفن القصة الطويلة ذات الحبكة الفنية الجيدة ، والمعتمدة على الحوار بين الشخصيات كعنصر أساسى . ومن هنا فتأثير قصة أيوب فى العهد القديم على تطور فن القصة تأثير كبير ، وإن كانت الدراسات الأدبية المقارنة قد أغفلت هذا الجانب إلى حد كبير .

ومن ناحية المضمون ، كان تأثير سفر أيوب أكثر اتضاحا ، فقد ساهمت القصة فى تطوير فكرة البطولة فى الأدب الشعبى . وأعطينا مفهوما جديدا للبطولة فى إطار الدين ، وبعيدا عن مفاهيم البطولة التى سادت فى الآداب القديمة . فقد ألقت قصة أيوب فكرة البطولة القائمة على عنصر التحدى الإنسانى للالهية لأن هذا لا يتناسب مع فكرة التوحيد الخالص الذى حدد مكان الإنسان من الالهية على أساس العبودية المبنية على الطاعة التى هى جوهر الدين . واتخذت البطولة فى ظل التوحيد معنى جديدا يدور حول مدى قدرة الإرادة الإنسانية على تحقيق مبدأ الطاعة لله على الرغم مما قد يصادفه الإنسان من صعب ومعاناة وشقاء . البطولة إذن هى فى المحافضة على الطاعة . والبلاء فى سبيلها ، ومقاومة العصيان والخطيئة . البطولة إذن هى تحقيق أقصى درجات الطاعة الممكنة (٤) .

(٤) أنظر للباحث : مفهوم البطولة فى قصة أيوب ، الموسوعة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٢ .

واذا كان عنصر التحدى للارادة الالهية قد أنتهى ، الا أنه ظل عنصرا اساسيا محركا للبطولة فى المحافظة على الطاعة ، كما ظل حيويا فى دفع الانسان الى ذلك . ولكن التحدى هنا تحول من تحدى الارادة الالهية الى تحدى الارادة الشيطانية . فالشيطان يدفع الى المعصية ، والتحدى الإنسانى يتمثل فى الحفاظ على الطاعة . ومن هنا يبرز دور الشيطان فى قصة أيوب لأنه الطرف الآخر للتحدى وهو طرف لا يتحدى فقط الارادة الانسانية ، ولكنه يتحدى أيضا الارادة الالهية ذاتها اذ أن الشيطان يبدى تحديه للاله أن تكون طاعة أيوب - الله - نتيجة للشيطان يرى أن طاعة أيوب أنما هى وليدة نعم الله . فلو كانت هذه النعم فستتوقف طاعة أيوب للاله . أما الموتة التى تتعرض لها طاعة أيوب حقيقية وليست بسبب النعم الالهية فقط . ولذا فإننا نرى ثنائيا فى التحدى الأرادتين الالهية والانسانية . فبينما يبدى الله والانسان . وعلى كل حال يمثل هذا التحدى الشيطانى استخداما ايجابيا لعنصر التحدى يخالف الاستخدام القديم للتحدى ، فالشيطان هنا أصبحت له وظيفة محددة كمخلوق تابع فى النهاية للارادة الالهية . وهذه الوظيفة تنحصر فى الوسوسة للانسان ، ومحاولة الايقناع به فى الخطيئة من أجل تفويض مبدأ الطاعة الانسانية للاله ، وجذب الانسان تجاه الرذيلة، وعلى الانسان أن يقاوم هذا التحدى الشيطانى بالتمسك بأهداب الطاعة والفضيلة .

الاجتراب فى سفر أيوب (5) :

يخرج قارىء سفر أيوب بانطباع عام وهو أن أيوب عاش خلال تجربته القاسية حالة اجتراب كامل . ونقصد بالاجتراب الكامل الشعور الغامر بالغربة والذى يفرض نفسه على عقل ووجدان الانسان وعلى كل علاقاته . وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم تجربة الاجتراب عند أيوب الى ثلاثة ألوان مميزة ، اتخذت جميعها لى تعطينا فى النهاية صورة

(5) هذه الدراسة تتعلق بتحليل قصة أيوب كما وردت فى العهد القديم وكما فسرها اليهود . ولا تتعرض لوضع النبی أيوب فى الاسلام .

موحدة للاغتراب . وهذه الأقسام الثلاثة هي : الاغتراب عن الناس - الاغتراب عن النفس - الاغتراب عن الاله . ولكن قبل الحديث عن هذه الألوان للاغتراب تقدم وصفا لطبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب .

طبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب :

هناك مجموعة من الخصائص المميزة لتجربة الاغتراب عند أيوب من أهمها :

أولا - صفة الجبرية : ونقصد بها أن تجربة أيوب كانت تجربة اجبارية فرضت عليه فرضا ، ولم يسع هو اليها بنفسه . فقد كان أيوب موضوعا للتحدى بين الشيطان والاله حيث يقول الشيطان مخاطبا الرب : « هل مجانا يتقى أيوب الله . أليس أنك سيجت حوله وحول بيته وحول كل ماله من كل ناحية . باركت أعمال يديه فانتشرت مواشيه في الأرض . ولكن أبسط يدك الآن ومس كل ماله فانه في وجهك يجدف عليك » (٦) .

ومن هنا نستطيع أن نقول ان الاستعداد النفسى للتجربة لم يكن متوفرا لدى أيوب فى البداية ، وقد أظهرت التجربة فيما بعد أن أيوب بدأ يتخطى هذا الحاجز الاجبارى ، وينغمس فى التجربة بكل مشاعره وجوارحه .

ثانيا - صفة الألم والمعاناة المادية والروحية :

لقد ساعدت المعاناة المادية والروحية التى تعرض لها أيوب على ازكاء التجربة عنده والارتقاء بها . وكانت المعاناة سببا دافعا الى الاحساس بالاغتراب . وقد استخدمت المعاناة فى السفر كوسيلة للتحقق من طاعة أيوب وفقا للتحدى الذى أعلنه الشيطان . وأخذت المعاناة شكل عملية تجريد لشخص أيوب ، وتعرية له من أملاكه المادية بالاضافة

(٦) أيوب ١ : ٩ - ١١ .

الى التعرية المعنوية يبعث الشك لديه فى ايمانه وفى طاعته ، وتمهيد الطريق لتسرب هذا الشعور الاغترابى الى نفسه .

ثالثا - صفة العيب وفقدان المنطق والعقل :

فى بداية تجربة أيوب لم يكن هناك تعليل واضح للمعاناة المادية والروحية التى واجهها أيوب . ولم يصل أيوب الى فهم عقلانى منطقى لما حدث له (٧) . وقد كان لغياب العقلانية والمنطقية أثره فى ظهور الاحساس بالاغتراب لديه ، وربما كان الأمر أكثر خطورة لو أن شخصا آخر غير أيوب هو الذى مر بتجربة أيوب هذه ، لأن فقدان العقل والمنطق فى الأشياء والأحداث يؤدي الى الاعتقاد فى عيب الحياة الانسانية ، ويخل بالتوازن فى التفكير الانسانى الذى بنى الأمور الحياتية على أساس من السببية ، فلكل شئ سبب ، ولكل معلول علة ، وأن نتائج الأحداث مبنية على مقدمات منطقية معقولة . فاذا عطل العقل ، وأصبح لا يدرك كنه الأحداث وعلتها ، فالنتيجة هى الاعتقاد فى أن الحياة الانسانية حياة عشوائية لا هدف لها ، وأنها عيب فى عيب ، وقد أدى هذا التفكير فى عصرنا الحالى الى ظهور العديد من المدارس الأدبية والفنية التى تبنّت فكرة العيب فى اللامعقول وجعلت منها موضوعا أساسيا لها .

رابعا : ان اغتراب أيوب نشأ وتطور فى ظل الايمان . ولعل هذا أهم ما يميز تجربة أيوب عن تجارب الاغتراب الأخرى فى الأدب العالمى . القديم والحديث . وبسبب هذه الصفة الأخيرة كان حتما أن تصل التجربة الى نهايتها داخل اطار الايمان ، بعكس التجارب الأخرى التى بدأت بالشك وانتهت به . وقد وصل اغتراب أيوب الى نهايته بفضل تمسكه بالايمان وعدم تسرب الشك اليه فيما يتعلق بالعدانة الالهية . ولعل عدم فهم أيوب لما حدث ، وفشله فى الوصول الى تعليل عقلى هو الذى أدى الى العودة بعقله المحلل الى دائرة الايمان ، والاعتقاد فى أن ما حدث ليس له تعليل لأن هناك قصدا هيا لا يدركه العقل البشرى ، وأن المعرفة

(٧) أيوب ٢:١٠ ، ١٢:٢٨ ، ٢:٤٢ وانظر كذلك ٧:١٠ ، ١٧:١٦ ، ٧ : ٢٠ .

الانسانية القاصرة لا يمكنه ان تصل الى معرفة القصيد الالهي بسبب الاختلاف الجوهرى بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية . وهكذا فالقضية فى النهاية ليست قضية شك أو عبث أو لا يعقلوية أو غياب المنطق ، ولكنها مسألة اختلاف فى طبيعة المعرفة وقصور انسانى فى التعرف على المشيئة الالهية .

خامسا : ان الهدف لدينى التعليمى كان عنصرا أساسيا فى تجربة الاغتراب عند ايوب . ونقصه :
ير لينطى لنا
مثلا من خلال تجربته الاعتراية :
فأيوب نبى (٨) يضرب لنا
دروسا لحياتنا الدينية و لأخلاقنا
لهذا الهدف الذى تحقق من خلال
الاغتراب نتيجة طبيعية من نتائجها . وكان على أيوب أن يتحمل التجربة الى أن تعلن الإرادة الالهية عن قصدها ، وتضع نهاية للتجربة بعد أن تحققت العناية منها . أما عن اختيار أيوب بالذات فيعود الى سبب واضح وهو أن أيوب قد توفرت فى شخصه صفات من يتحمل التجربة حتى يتم به المثل . فهو الانسان المؤمن التقى البار الكريم الصابر صاحب الجاه والسلطان . وكلها صفات كانت أساسية فى الشخصية المختارة لأداء هذا الدور ، وبدونها قد لا تنجح التجربة فى الوصول الى الهدف منها .

ألوان الاغتراب فى تجربة أيوب :

بقى فى حديثنا عن سفر أيوب أن نتناول ألوان الاغتراب فى تجربة أيوب . وهذه الألوان ترتبط بعلاقات أيوب أثناء التجربة ومن خلال مدنته . وهذه العلاقات تنقسم بدورها الى ثلاثة أشكال رئيسية هى علاقته مع الناس وعلاقته مع النفس وعلاقته مع الله . ومن خلال

(٨) هكذا هو فى الاسلام ، وان كان العهد القديم لا يعتبره نبيا بل حكما من الحكماء .

هذه العلاقات الثلاث تطورت لدينا ثلاثة ألوان للاغتراب تختلف عن بعضها البعض ، ولكنها تتحد لتعطي لنا تجربة كاملة فى الاغتراب عن الناس والنفس والله .

أولا - الاغتراب عن الناس :

أدت تجربة أيوب الى حدوث انقلاب فى علاقة الناس به ، وفى علاقته بهم . فقد حولت التجربة أيوب الى فرد أعزل وحيد غريب خاصة بعد موت أبنائه وبناته وفقدانه لأهله وأقاربه . وقد زاد من حدة غربته ووحشته الموقف الذى اتخذه أصدقاءه منه فهم لم يكتفوا بهجره ، ولكنهم اعتبروه موضوعا لمناقشاتهم ، واختلفوا فيما بينهم فى أمره فمنهم من اعتبره مستحقا لما حدث له ، ومنهم من عده مخطئا أثما ، وتعطينا القصة تحليلا نفسيا رائعا لطبيعة النفس البشرية ، وطبيعة العلاقات البشرية ، وما يدور فى النفس الانسانية من مشاعر وأحاسيس لا يترجمها الواقع لأنها تظل مكبوتة فى العقل الباطن الى أن تحين لها فرصة الظهور . وقد انقسم الناس فريقين فى موقفهم من أيوب ، فمنهم من تعاطف معه وأشفق عليه بدون فهم لكل ما حدث له . وفريق آخر لم يكن متعاطفا معه ربما بسبب حقد سابق على جأه أيوب ونعمه انقلبت الى قسوة وتشفى وسرور بما حل به من معاناة . وفى كلتا الحالتين أحس أيوب ببعده عن الناس وغربته عنهم . فهو لم يرغب فى أن يرى نفسه موضع شفقة من أحد أو فى موضع حقد وحسد من الآخرين بسبب فى قسوتهم به .

وهكذا تطور الاغتراب لديه فى علاقته بالناس وقد عبر عن هذا الاغتراب فى اتجاهين ، الأول يعبر عن رغبة داخلية ذاتية لدى أيوب فى الابتعاد عن الناس وهجرهم الى أن يتقرر مصيره . والثانى يعبر عن رغبة لدى الناس من أهل وأصدقاء وجيران فى هجر أيوب والابتعاد عنه بعدما جرد من كل ما يملك ، وأصبح فقيرا معدما بلا جاه أو سلطان . وقد زادت رغبتهم هذه فى هجره بعدما أصيب أيوب فى بدنه ، وأصبح مصدرا للعدوى والوباء . عند هذا الحد انتهت تماما علاقة أيوب

بالناس وعلاقتهم به ، ويحقق الاعتبار في هذه الصورة .

ثانياً - الاغتراب عن الذات :

الخطوة التالية في تجربة الاغتراب عند أيوب هي التي أدت الى اغترابه عن ذاته . وهي بلا شك مرحلة من الاغتراب تعد أخطر وأعمق من اغتراب المرحلة الأولى الخاص بعلاقته بالناس . وتعتبر الآية الأولى من الاصحاح العاشر من سفر أيوب أصدق تعبير عن هذا الشعور حيث نقرأ قول أيوب : « قد كرهت نفس حياتي » . وفي مكان آخر يعلن أيوب عن رغبته في الموت بل ويتمنى أن لو لم يكن قد ولد بالمرّة : « لم أمّت من الرحم . عندما خرجت من البطن لم لم أسلم الروح . . . لم يعطى لشقي نور حياة لمرى النفس . . . » (٩) وكذلك نقرأ : « فلماذا أخرجتني من الرحم . كنت قد أسلمت الروح ولم ترني عين ، فكنت كأني لم أكن فأقاد من الرحم الى القبر » (١٠) . ويصل هذا الشعور بالاغتراب عن النفس الى ذروته في لعنة أيوب لليوم الذي ولد فيه : « بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه . . . فقال : « ليتني لمك اليوم الذي ولدت فيه والليل الذي قال قد حبلى برجل . ليكون ذلك اليوم ظلاما . لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار . ليملكه الظلام وظل الموت . . . » (١١) .

وهكذا يبدو أن تأثير تجربة الاغتراب قد انعكس على روح أيوب فجعلته زاهدا في الحياة غير راغب فيها ، أو بمعنى أصح يصور السفر أيوب . وكأنه قد فقد ذاته من خلال دروس الشقاء التي تلقاها .

ثالثاً - الاغتراب عن الله :

من بين المشاعر القوية التي أحس بها أيوب خلال تجربته الشعور بالهجر الالهي له . وقد عبر سفر أيوب عن هذا الشعور في أكثر من

(٩) أيوب ٣ : ١١ ، ٢٠ .

(١٠) أيوب ١٠ : ١٨ - ١٩ .

(١١) أيوب ٣ : ١ - ٤ .

من من صور أيوب . « البيت اصرح عما نستجيب لى ، أقول عما تنتبه الى . تحولت الى جاف من نحوى . بقدرة يدك تضطهدنى » (١٢) . وفى مكان آخر نقرا : « لماذا تحجب وجهك وتحسبني عدوا لك . » (١٣) ومن الضرورى أن نذكر أن هذا اللون الثالث من ألوان الاغتراب فى تجربة أيوب كان اغترابا من طرف واحد بمعنى أن أيوب لم يشعر باغتراب تجاه الله ، ولكنه أحس باغتراب من الله تجاهه . والدليل على ذلك هذا الحوار المتواصل الذى يرفعه أيوب الى الله . صحيح أنه لم يقل ردا على حوار حواره فكان حوارا من طرف واحد . ولكن هذا لم يمنع أيوب من الاستمرار فى الحديث الى الله الى أن أجابه الرب أخيرا من خلال العاصفة (١٤) . وكشف له حقيقة أمره ، وخلصه مما لحق به من شقاء ومعاناة (١٥) .

ومع ذلك نستطيع أن نقول أنه اذا كان السفر قد عرض لبعض تلميحات الى اغتراب من أيوب تجاه الرب . فهذا الاغتراب هو من نوع نظرى فكرى أو وليد حالة عقلية ذهنية تجعل من الصعب التوفيق بين النظرية والتطبيق فى فكرة العدالة الالهية وهذا يوضح أن الاغتراب هنا نتج عن التناقض الذى لا رآه أيوب فى سلوك الرب ، أو لنقل أنه وجد شيئا من الاستغراب أو الغرابة فى هذا السلوك ، لأنه تعود على ردود فعل الهية مناسبة لأفعال البشر خيرا أو شرا . ولكنه هذه المرة يصادف فى تجربته الذاتية رد فعل الهى لا يتناسب وفعل أيوب الشخصى ، وهو ماعبر عنه باصطلاح « شقاء البار » ، بما يتضمنه هذا الاصطلاح من تناقض داخلى . ولهذا يجدر بنا أن نسمى ما حدث فى هذه المرحلة الثالثة « استغرابا » لا « اغترابا » فيما يختص بتحديد علاقة أيوب بالرب . وهذا الاستغراب هو الذى جعل أيوب يثير عيدا من

(١٢) أيوب ٢٠ : ٢٠ - ٢١ .

(١٣) أيوب ١٣ : ٢٤ .

(١٤) الاصحاح : ٣٨ .

(١٥) الاصحاح : ٤٢ .

المشاكل والقضايا الدينية والعلمية منها مسية
ومسألة الخير والشر ، وقضية المصير الانساني . هذا الى جانب مايقدمه
السفر من رؤية تاريخية خاصة تعتمد على التجربة الذاتية لأيوب ولبعض
الشخصيات الأخرى الواردة فى السفر .

وفى هذه المرحلة الثالثة من تجربة الاغتراب ، وهى مرحلة الاغتراب
عن الله ، لا يجب أن نهمل تأثير عاملين هامين فى الوصول بتجربة أيوب
الى ذروتها ، وفى وضع الاطار الذى انتهت داخله . وهذان العاملان
هما الشيطان والايمان ، الشيطان كعامل دافع الى الاغتراب والايمان
كعامل مانع من الوقوع فيه وهما ، كما نلاحظ ، عاملين متناقضين ،
ومن ثم فتأثيرهما على التجربة تميز أيضا بالتناقض ، أو لنقل بالتحديد
الذى أعطى لتجربة أيوب ديناميكيته وحركتها الفعالة . فالشيطان هدفه
واضح ، وهو تحقيق اغتراب أيوب عن الرب ، واغتراب الرب عن أيوب .
وهو هدف مزدوج بطبيعة الحال . وهو هدف لا يتعلق بدور الشيطان
فى قصة أيوب فقط ، ولكنه دور عام للشيطان مع الانسان ينتهى فى حالة
انتصار الشيطان بالوقوع فى الاثم وارتكاب الخطيئة بصرف النظر عن
نوعها . والخطيئة هى فى نفس الوقت سبيل الانسان الى الاغتراب
عن الرب ، أو الى الاغتراب المتبادل بين الانسان والرب .

اما عامل الايمان فهو العامل الايجابى المحقق للتوازن فى التجربة،
ولولاه لانتهت التجربة بالوقوع فى الخطيئة ، وتحقيق الاغتراب . وقد كان
الايمان عاملا حاسما فى تجربة أيوب . والحقيقة أن الشك لم يتسرب الى
عقل أيوب فيما يتعلق بطبيعة الألوهية وصفاتها الأساسية . ولهذا
فالتساؤلات التى أثارت ، والحوار الذى دار بين أيوب وأصدقائه ، وبينه
وبين الرب ، كانت جميعها تساؤلات معرفية ، بل إن القضية كلها قضية
معرفية وضعت فى هذا الاطار الذى يشبه الاطار التراجيدى ، ولكنه

ليس كذلك . بسبب توفر عنصر الخلاص الالهي في قصة أيوب (١٦) الى جانب عدم اعتراف الديانة السامية الحديثة بالمأساة كطبيعة للحياة الانسانية ، ولا بالشقاء كصفة لهذه الحياة (١٧) . وقد استخدم هذا الاطار التراجيـدى فقط لأجل الموعظة والتأديب والتعليم الدينى بضرب الأمثال (١٨)، ولكنه مرفوض أساسا كمضمون للحياة الانسانية . ولهذا نعتقد أن كل التفسيرات التى اعتبرت قصة تراجيدية مأساوية هى تفسيرات خاطئة لأنها اهتمت بالشكل الذى جاءت عليه قصة أيوب ، وانخدعت به ، وأغفلت المضمون الأساسى للقصة وارتباطها بتراث دينى معين لايقبل المأساة كمضمون . ولعل هذا هو التعليل الوحيد المقبول لانتصار الايمان فى قصة أيوب فى النهاية بتحقيق خلاص أيوب من معاناته عن طريق التدخل الالهي فى اللحظة المناسبة بعد أن أدت القصة هدفها ، وهو الموعظة بضرب المثال من أجل التعليم الدينى . وكانت النهاية استعادة الصلة التى انقطعت بين أيوب والرب ونهاية الاغتراب .



(١٦) أيوب ١٩ : ٢٥ - ٢٧ وأيضا ٢٨ : ٢٨ .
انظر تفسير ذلك فى :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, the Univ. of
Chicago Press, 1970, p. 18.

(١٧) انظر للبـاحـث « مفهوم البطولة فى قصة أيوب » .
(١٨) أيوب ٥ : ١٧ « هوذا طوبى لرجل يؤدبه الله . فلا ترفض تأديب
القدير » . التأديب هدف من أهداف الحكمة الاسرائيلية .
انظر فى ذلك :

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.H., the Macmillan
Co., N.Y., 1971, p. 145—6.

المصادر والمراجع :

- العهد القديم • سفر أيوب •
- مجلة عالم الفكر • العدد الخاص بموضوع « الاغتراب » •
- المجلد العاشر ، العدد الأول . أبريل ١٩٧٩ •
- مجلة فصول ، العدد الخاص بموضوع الرواية وفن القصة •
- مقال : البطل المعضل بين الانتماء والاغتراب •
- اعتدال عثمان • المجلد الثاني • العدد الثاني يناير ١٩٨٢ •
- S.G.F. Brandon, "The Book of Job : its significance for the History of Religion" in his, Religions in Ancient History. N.Y., 1939.
- M. Friedman, "Problematic Rebel : Melville, Dostoievsky, Kafka, Camus. The Univ. of Chicago Press, 1970.
- R. Gordis, The Book of God and Man, 1965.
- N. Glatzer, ed , The Dimensions of Job, Schocken Books, N.Y. 1969.
- B. Kurzweil, "Job and the Possibility of Biblical Tragedy in Arguments and Doctrines, ed. by Arthur Cohen, Harper & N.Y., 1970.
- A. Memmi, Portrait of a Jew, Trans, from the French by E. Abbott, the Orion Press N.Y., 1968.
- , The Liberation of the Jew, the Viking Press, N.Y., 1966.
- Josiah Royce, "The Problem of Job' in, Religion from Tolstoy to Camus, ed. by W. Kaufmann, Harper & Row, N.Y., 1971.
- R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.T.. the Macmillan Co., N.Y., 1971.
- R.E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associatiates, N.Y., 1963.

التوراة السامرية والتراث الأدبي والتاريخي عند السامريين

الدكتور سيد قرج راشد

أولا - التوراة السامرية وترجماتها :

(١) التوراة السامرية :

يبدو أن التوراة السامرية هي أقدم آثار الأدب السامري إذ أنها قديمة قدم الطائفة نفسها ، وتتفق مع النص العبري . المسورت (في كثير من الوجوه ، كما أنها تتألف من خمسة أسفار ، وترتيب هذه الأسفار حسب ورودها - التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية .

وينسب السامريون واليهود التوراة الى موسى حيث أنها أنزلت عليه من الرب في طور سيناء ، وتغطي هذه الأسفار الخمسة فترة من التاريخ تبدأ من بدء الخليقة وتنتهي بوفاة موسى على جبل نبو في شرق الأردن حوالي سنة ١٢٠٠ ق م (١) .

وقد اشتهر السامريون بتمسكهم الشديد بالتوراة وحماسهم وغيبتهم الشديدة في تنفيذ قوانين الشريعة حتى أن خصومهم اليهود قد اعترفوا بهذا (السبت - الختان ...) . وكما قال رابي شمعون بن جلميثيل : « أن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » (٢) .

(١) Gaster : The Samaritans p. 147 (1923).

وراجع أسحق بن صبي Shomeronim p 237 (1970)

(٢) دائرة المعارف العبرية (أوتسار يسرائيل) ج ٥ ص ٢٧١ .
وراجع أيضا Samaritais (1928) Ency Religion and Ethics

p. 165 2

ويشير الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ج ٢ ص ٢٩ الى أن السامريين يتقشفون في الطهارة أكثر من سائر اليهود .

ويعرف السامريون مثل اليهود ٦١٢ (٢) وصية من الأسفار الخمسة
بالإضافة الى الوصايا العشر (٤) .

ومما يجدر ملاحظته أن نص التوراة السامرية يختلف عن النص
العبرى الحالى (المسورت) فى نقاط عديدة ، إلا أن الاختلافات الجوهرية
قليلة ، ويختلف المؤرخون فى تحديد مسئولية تحريف كل من النصين
السامرى والعبرى ، فيشير مونتجمرى الى أنه يقع على عاتق السامريين
مسئولية العبث بالنص ، ولكن تورى يرى أنه من المرجح أن يكون اليهود
أنفسهم هم الذين حرفوا فى النسخة الأصلية أكثر من السامريين (٥) ،
كما أشار رشيوتى الى أن اختلافات النص السامرى عن النص العبرى
يصل عددها حوالى (٦٠٠٠) ستة آلاف معظمها على ما يبدو اختلافات
كتابية ونحوية باستثناء أمثلة قليلة حرفها السامريون لصالحهم (٦) .

أهم الاختلافات الجوهرية :

١ - تعتبر الوصايا العشر اليهودية تسعة فى النص السامرى ، وهذا
يعنى أن الوصايا العشر التى اعتبرها السامريون تسعة إنما جاءت
بضم نص سفر الخروج (٢٠ : ٤) « لا تتخذ آلهة منحوتة ٠٠٠ »

(٢) Macdonald : The Theology of Samaritans (1964) pp. 288 -- 289.

(٤) راجع د . محمد بحر عبد المجيد : اليهودية (١٩٧٨) ص ٢٨
حيث يشير الى أن البعض يضيف سبع وصايا أخرى ، ويمثل العدد ٦١٣
عدد حروف الوصايا العشر ومنها ٤٨ وصية كأوامر ، ٢٦٥ وصية كنواهي .
(٥) Montgomery : op. cit., p. 235

(٦) G. Ricciotti : The History of Israel (1955) p. 157

ويذكر ماكدونالد أن اختلافات النص السامرى تصل الى ٦٠٠ حالة
طبقا لما أورده Gesenius ، كما أن ترجمة أبو سعيد العربية
للتوراة السامرية تحتوى على ٦٠٠ حالة من هذا النوع .
راجع : Macdonald : op. cit. p. 69

الى الآية ٢ ، ٢ من نفس الاصحاح والخاصة بالتوحيد (٧) ، الا
أن السامريين أضافوا وصية مطولة خاصة بهم تتضمن أمرا آخر
ببناء مذبح على جبل جريزيم المقدس تقدم فيه القرابين (تثنية
٢٧ : ٤ - ٥) ويعد هذا تكملة للوصايا السامرية العشرة (٨) .

٢ - تشير النسخة السامرية (تثنية ٢٧ : ٤) أن موسى أمر ببناء مذبح
للرب على جبل جريزيم وليس على جبل عيبال كما جاء بالنسخة
العبرية (٩) .

٣ - جاء في التوراة السامرية أنه المكان الذي اختاره الرب في حين
أنه في المسورت أنه المكان الذي سوف يختاره الرب ، (١٠) (تثنية
١٢ : ١٤) .

٤ - آمن السامريون بيوم العقاب والثواب ولذلك غيروا في التوراة
فقالوا « ليوم العقاب والثواب » بدلا من « لى العقاب والثواب »
(تثنية ٣٢ : ٣٥) في النص المسورى ، اقرارا بأن هناك مكانا في
التوراة يختص بعقيدة يوم الدين (العقاب) (١١) .

J. Bowman : Samaritan documents (1977) (٧)
pp. 16 — 17.

Gaster op. cit. pp. 42 — 45 (٨)

Gaster : The Samaritans p 8. (٩)

Gaster : Samaritan Eschatology (1932) p. 226 راجع :

حيث يشير جاستر الى أنه ربما غير اليهود في نص المسورت ببناء
مذبح للرب على جبل عيبال بدلا من جبل جريزيم حتى ينكروا على السامريين
حق اقامة معبدهم على جريزيم .

Montgomery : op. cit. p. XLII. (١٠)

Bowman : op. cit. p. 16 راجع :

Gaster : op. cit. p. 89 (١١)

يبدو أن معظم الاختلافات بين النص السامري ونص « المسورت » كان فى القواعد ، فعلى سبيل المثال « الوهيم » هى كلمة فى صيغة الجمع جاءت فى مواضع كثيرة فى نص المسورت وطبقا للقاعدة العامة فانها تتبع بفعل فى صيغة الجمع أيضا ولكن الأفعال مع مثل حالة كلمة « الوهيم » تأتى فى صيغة الافراد فى التوراة السامرية وهى نفس اصحاحات المسورت التى جاءت فيها هذه الأفعال فى صيغة الجمع ، ويذكر ماكدونالك أن هذا التبديل كان مدروسا (تك : ٢٠ : ١٢ ، ٥٣:٢١ ، ٣٥ : ٧ - خروج ٨:٢٢) (١٢) .

ومما يجدر ملاحظته أن معارضة السامريين للتوراة العبرية (المسورت) اختلفت باختلاف العصور ، فقد اشتدت معارضتهم لها فى عصر التلمود بينما كانت بصورة أقل وربما غير ملموسة فى عصر المشنا ، ودليلنا على ذلك أن كثيرين من الكهنة القدامى قالوا « ان السامريين جيران صدق » ، « وأن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » . وقال رابى شمعون بن جمليثيل : « ان حكم السامري مثل حكم اليهودى فى كل شيء » ، ولكن فى عصر التلمود قال بعض كهنة اليهود « من يأكل كسرة خبز سامرية مثله مثل من يأكل لحم الخنزير » ، « لقد كانوا فى البداية غارقين فى تعاليمهم وشرائعهم ولكن شريعتهم أصيبت بعد ذلك بالتدهور » (١٤) ، كما أشار حكماء التلمود الى السامريين على أنهم « جيران السباع » (١٥) .

(١٢) Macdonald : op. cit. p. 68

(١٢) Gedliaho Alon : 1953

تاريخ اليهود فى عصرى المشنا والتلمود صفحات ٣٥١ - ٣٥٢ .

Israel Belkend : Shomeronim p. 30 راجع :

(١٤) دائرة المعارف العبرية (أوتسار يسرائيل) ج ٥ ص ٢٧١ .

(١٥) Ibrahim Korman : Zarim vketot bihodot (١٥)

(1966) p. 195

تشير بعض الدلائل على وجود ترجمة يونانية قديمة للتوراة السامرية تتفق مع الترجمة السبعينية (١٦) ، ويبدو أن السامريين قد وضعوا هذه الترجمة قبل عصر بطليموس الثانى فيلادلفيوس (٢٨٢ - ٢٤٧ ق م) قرب نهاية القرن الثالث أى بعد عصر الاسكندر .

وإذا كانت الترجمتان اليونانيتان السامرية والعبرية قد تم استكمالهما قبل عصر بطليموس فتكونا على الأقل قد اندرجتا تحت أصل واحد (١٧) .

ويبدو لنا أن السامرة كانت مفتحة للتأثير الاغريقى بصورة أكثر منها فى يهوذا ، وبمعنى آخر كانت منطقة الجليل تعد مركزا لتجمع كثير من الاغريق حيث شارك السامريون فى الأدب الهيلينى بترجمة توراتهم الى اللغة اليونانية (١٨) .

(٣) الترجمة العربية للتوراة السامرية :

يبدو أن الترجمات العربية للتوراة السامرية تكاد تطابق ترجمة سعاديا الفيومى (توفي عام ٩٤٢ م) العربية للتوراة العبرية . وقد حملت العربية اسم أبو سعيد الذى عاش فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وأول من بدأ هذه الترجمات أبو الحسن الصوزى *Abū'l Hassan of Tyre* الذى عاش فى القرن الحادى عشر ، ولم يعترف السامريون بالترجمات العربية للتشابه الكبير بينها وبين الترجمة العربية للتوراة العبرية ، وعلى ذلك فالكثير من المشاكل المتعلقة بالترجمات العربية مازالت معلقة ، وعلى سبيل المثال لم تتضح العلاقة بين هذه الترجمات

Gaster : The Samaritans pp. 122, 126 (١٦)

Gaster : op. cit. p. 123 (١٧)

Ibid p. 143 (١٨)

العربية وبين الترجوم السامري وكذلك الترجمة العربية للتوراة
لسعديا الفيومي (١٩) .

(٤) الترجوم السامري :

هو نسخة آرامية من التوراة السامرية ، ويبدو أن هناك أكثر من
ترجمة آرامية للتوراة (٢٠) . وبالرغم من احتمال أن الترجوم السامري
كان معاصرا للترجوم اليهودي ، إلا أن هذا الافتراض يمثل صعوبة في
معرفة العلاقة بينهما ، واحتمال اقتباس الترجوم السامري من الترجوم
اليهودي يعد احتمالا بعيدا حيث أنهما يختلفان في عدة نقاط جوهرية،
ومع صعوبة تحديد تاريخ الترجوم السامري (٢١) ، إلا أن ماكدونالد
أشار إلى ما جاء في التراث السامري « كتاب الأيام - تاريخ
السامريين الثاني » من أن مرتاح هو الذي قام بكتابة هذا
الترجوم الذي يرجع إلى عصر بابارابا (ق ٤٠ م) ، ولكن ماكدونالد
نفسه يرى أن هذا التاريخ بعيد الاحتمال (٢٢) . ولكن مونتجومري
أشار إلى أن معظم الشواهد تؤيد وجوده في عصر بابارابا حيث أن نسخة
الترجوم السامري تكاد تطابق ترجمة أونكلوس (٢٣) اليهودية المعاصرة،
وهذا يدل على اعتمادهم على هذه الترجمة عندما شاع استخدام
اللغة الآرامية (٢٤) .

Montgomery : op. cit. p. 293

(١٩)

Universal Jewish Ency : Vol. 9, 228

Journal of Semitic Studies Vol. 21 (1976),

(٢٠)

A. Tel. : Samaritan Targum p. 32.

Montgomery : op. cit. p 292

(٢١)

Macdonald : op. cit. pp. 41 — 42

(٢٢)

(٢٣) هي ترجمة آرامية لتوراة موسى العبرية ، وقد دعت الحاجة
إليها عندما أصبح الشعب اليهودي يجهل لغته العبرية واحتاج إلى
ترجمتها باللغة الآرامية السائدة لكي يفهم النصوص الدينية التي
يعتمد عليها في العبادات والمعاملات .

Gaster : op. cit. p. 146

(٢٤)

ثانيا - التراث الأدبي عند السامريين :

(١) تعاليم مرفاح :

تعد تعاليم مرفاح أهم الوثائق السامرية بعد التوراة فهي أشملها في تفسير التوراة السامرية ، وبمثابة المندراش السامري ، ويعتبر السامريون مرفاح أقدم مؤلف سامري والعالم اللاهوتي لديهم ، وتعاليمه مكتوبة بنفس اللغة الآرامية التي كتب بها الترجوم السامري مع وجود صفحات قليلة مكتوبة باللغة العبرية ، والتي يرجع تاريخها الى نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع الميلادي وذلك لعدة أسباب من بينها أن التواريخ التي تتحدث عن مرفاح (ابن عرام توتا Amram Tuta - الذي كان حاكما على أحد المناطق التي قام بتقسيمها بابارابا) تنسبه الى عصر بابارابا ، بالإضافة الى هذا فقد كانت تعاليمه موثقة لهذا العصر ، كما أنه استخدم بعضا من الكلمات اليونانية في تعاليمه ، ونستدل من هذه الحقيقة أن تعاليم مرفاح قد كتبت بعد فترة طويلة من نهاية تأثير الحضارة الهيلينية في فلسطين ومن انتهاء استخدام اللغة اليونانية في الشرق عموما ، ومعظم الكلمات اليونانية التي استخدمها مرفاح لم تظهر في الأدب بعد عصره (٢٥) .

تتكون تعاليم مرفاح من ستة كتب (ستة أجزاء) في مجموعها تفرد اهتماما خاصا لمعجزات موسى وخروجه من مصر ، وتتناول قصة أسطورية منذ آدم حتى عصر مرفاح ، وقد ظهر الكتاب الأول كقصة تحتوي على قليل من المعتقدات التي لا نجدها في العهد القديم أو أي مصادر يهودية أخرى ، وتعكس هذه القصة التراث الشمالي (المصدر اللاهوتي) ، أما الكتاب الثاني فيعتبر تفسيراً لرواية التوراة عن سفر

Macdonald : op. cit. p. 42 — p. 294

(٢٥)

Ency Religion and Ethics (1928) : Samaria p. 167

Journal of Semitic Studies : Vol. 31 (1976),

R. Pummer, The present state of Samaritan

Studies : 1, p. 57.

الخروج (اصحاحات ٣ - ١٥) وعلى وجه الخصوص الاصحاح الخامس عشر من هذا السفر ، أما الكتاب الثالث والرابع فيرسمان في خطوطهما العريضة أوضاع اسرائيل في أرض الميعاد وأهم التقاليد السامرية .

ويشتمل الكتاب الخامس على قصة موت موسى وصعوده وهي رواية فريدة صاغها مرفاح في ايجاز ومن الممكن مقارنتها بما جاء في بعض الأساطير اليهودية والمسيحية . ويغطي الكتاب السادس مجموعة مقالات خاصة تتعلق بعملية الخلق بالاضافة الى نسخة من قانون موسى . ومن خلال تعاليم مرفاح تتضح لنا كثير من الأفكار التي كانت معاصرة للفترة الهيلينية والرومانية في فلسطين (٢٦) ، وسوف نبرز من خلال عرضنا لأركان العقيدة السامرية تأثير تعاليم مرفاح على العقيدة ذاتها .

(٢) الدفتر

هو كتاب الصلاة السامري الذي يرجع تاريخه الى القرن الرابع الميلادي ، ويتضمن اثني عشر ترنيمة من تعاليم مرفاح بالاضافة الى سلسلة من القصائد أطلق عليها « خيط اللؤلؤ » قام بتأليفها عمرام داره Amram Dara ، وقد كتب الدفتر باللغة الآرامية وهي اللغة التي استمر استخدامها في الطقوس السامرية حتى القرن الرابع عشر الميلادي ثم أدخلت بعض التعديلات على الطقوس السامرية للصلاة على يد غنحاس ابن يوسف (١٢٠٨ - ١٢٦٢ م) ، واستمر استخدامها على هذه الصورة حتى عصرنا الحالي ، ويعتبر كتاب الدفتر أقدم مجموعة من ترانيم الصلاة جمعت مادتها وكتب لها البقاء (٢٧) .

Montgomery : op. cit. p. 295

(٢٦)

كلمة الدفتر أصلها فارسي واستخدمها الأتراك بعد ذلك دفترخانة .

Cowely : Samaritan Liturgy II (1909) p. XXII

(٢٧)

(٣) كتاب الكافي Al-Kafi :

كتب يوسف العسكري في مجال الهالاخا كتابه « الكافي » في عام ١٠٤٢ م ، وهو يمثل خلاصة الطقوس الدينية ويتكون من ستة وثلاثين فصلا مصنفة تصنيفا جيدا ، وأهم الموضوعات التي يشتمل عليها الكتاب هي الكهانة والكهنة والطهارة والصلاة والحج والزواج والطزق والربا وطقوس يوم السبت (٢٨) .

(٤) كتاب الخلاف Al-Hilaf :

وهو من تأليف مناجا بن صدقة أبو الفتح في القرن اثنى عشر (عام ١١٥٠ م) وموضوعه الاختلافات بين اليهود والسامريين ، وأهم مايتضمنه الكتاب مجادلة دينية بين مؤلفه وسعديا الفيومي (٢٩) .

(٥) الدليل Dalil :

يطلق عليه اسم « المرشد في السامرية » وهو كتاب عن العقيدة السامرية ينسب الى يعقوب بن هارون وفنحاس بن اسحاق ، وقد تم تأليفه اعتمادا على المصادر القديمة في الفترة من عام ١٨٨٦ حتى عام ١٨٨٨ م وتتمثل أهمية هذا الكتاب بما يحتويه من مناقشات واسعة حول البعث (٣٠) .

ثالثا - التراث التاريخي عند السامريين :

(١) كتاب التاريخ الاول chronicle

ويطلق عليه « أساطير موسى » وتنسب الى مجموعة كتابات تعرف بالأبوكريفا (٣١) Apocrypha أي الكتابات الخارجة (غير المنزلة)

(٢٨) Gaster : op. ct., p. 152

(٢٩) اسحق بن صبي : المرجع السابق ص ٣٢٦ .

(٣٠) Universal Jewish Ency : Vol. 9 p. 338

(٣١) يسمى بعض علماء اليهود الأبوكريفا بالكتابات الخارجة . ويعنون بذلك أنها نصوص مروية على أنها مقدسة ، ولكنها لم تقبل . عندما تقرر تسجيل أسفار العهد القديم في وضعها الحالي كأجزاء معتمدة من الكتاب المقدس .

وهي مشكوك في صحتها وقد اكتشفت النسخة الكاملة لكتاب أساطير موسى بمعرفة جاستر في أوائل هذا القرن ، وهي تغطي الفترة منذ آدم حتى موت موسى وتاريخ هذا الكتاب غير معروف ، إلا أن جاستر رجح أن يكون في القرن الثالث قبل الميلاد ، بينما اقترح ابنه تيودور Theodor أنه في القرن التاسع الميلادي (٢٢) .

وهذا الكتاب مكتوب باللغة السامرية . ومما يجدر ذكره أن جاستر قد وجد بعض عناصر أسطورية من كتابات يوسيفوس Antiquities تتطابق مع ما جاء في كتاب أساطير موسى وعلى الرغم من وضوح هذه الرؤية فإن أحدا لم يعترف بأن يوسيفوس قد اقتبس من التراث السامري، ويظهر بعض العناصر المكررة في كتاب « أساطير موسى » ويوسيفوس والترجوم فانه يتبين لنا مدى قدم تاريخ كتاب « أساطير موسى » (٢٢) . وتتطابق قصة وفاة موسى التي جاءت في كتاب « أساطير موسى » مع القصة التي كتبها مرفاح في كتابه السادس ، وليس هناك دليل على أي من الكتابين قد اقتبس من الآخر ، إلا أن ماكدونالد رجح أن يكون « كتاب أساطير موسى » قد ظهر في الفترة الممتدة ما بين مرفاح في القرن الرابع الميلادي وكتاب « تاريخ السامريين الثاني - كتاب الأيام » في القرن الحادي عشر الميلادي (٢٤) .

(٢) كتاب التاريخ الثاني chronicle II

يطلق على كتاب التاريخ الثاني اسم « كتاب الأيام » ولا يعرف التاريخ الذي كتب فيه على وجه التحديد ، إلا أنه من المرجح أن يكون بعد القرن الرابع الميلادي ، ويسرد هذا الكتاب تاريخ الأحداث عاما بعد عام منذ عصر يوشع بن نون ودخوله أرض كنعان حتى حدوث السبي

Macdonald : op. cit., p. 44.

(٢٢)

Gaster : op. cit., pp. 141 — 143

(٢٣)

J. Macdonald : The Samaritan chronicle No. II (٢٤)

(1969) p. 5

البابلي وتعيين بختنصر مجداليا بن احيقاص واليا على البقية الباقية من اليهود في فلسطين (٣٥) . ومن الجلى أن هذا الكتاب لم يبد عطفاً على ملوك المملكة الشمالية ، بينما أظهر طائفة السامريين ككيان مستقل ، ويسرد في نسق تاريخي لحكم الكهنة العظام في كل مرحلة من المراحل التي يتعرض لها ، وذلك لكي يكمل الأحداث التي جاءت في التوراة السامرية من وجهة نظر السامريين ولذلك يبدأ كتاب الأيام بسفر يوشع بن نون الذي كتب على نمط كتابة تعاليم مرفاح (٣٦) .

ويتألف كتاب الأيام من ستة أسفار كتبت باللغة العبرية :

- ١ - سفر يوشع ويقع في ثلاثة وعشرين اصحاحا .
- ٢ - سفر القضاة ويقع في اثني عشر اصحاحا .
- ٣ - سفر صمويل الأول ويقع في اثني عشر اصحاحا .
- ٤ - سفر صمويل الثاني ويقع في ستة اصحاحات .
- ٥ - سفر الملوك الأول ويقع في اثنين وعشرين اصحاحا .
- ٦ - سفر الملوك الثاني ويقع في ستة عشر اصحاحا (٣٦) .

وعلى كل حال فيبدو أن « كتاب الأيام » قد اعتمد كثيراً في استقاء مادته على ما جاء في العهد القديم عن الفترة التي يغطيها سفر يوشع والقضاة وسفرتي صمويل الأول والثاني وسفري الملوك الأول والثاني ، وحتى ذلك الوقت فالنص السامري للتاريخ يسير متوازيًا مع النص اليهودي في العهد القديم وليس مماثلاً له ، فقد أضاف كتاب الأيام مادة تاريخية

Macdonald : Theology of Samaritans p. 44 (٣٥)

Macdonald : chronicle II pp. 5 — 9 — p. 191 (٣٦)

Lbid pp. 76 — 191 (٣٧)

حيث قام مكدونالد بتحقيق وترجمة كتاب الأيام ونشره في برلين عام ١٩٦٩ .

جديدة وحذف الكثير مما جاء فى العهد القديم بالاضافة الى أنه خالفه فى الكثير من القضايا . وعلى الرغم من ذلك فيقول ماكدونالد أن كتاب الأيام يحتوى على تراث سامرى حقيقى يرجع الى عصر مبكر ، ولذلك فهو مصدر موثوق به ويستحق أن يكون حنبا الى جنب مع المادة التى وردت فى العهد القديم وان خالفها لأنه كتب من وجهة النظر السامرية كما كتب العهد القديم من وجهة النظر اليهودية وهو يعتبر أول محاولة للسامريين لكتابة تاريخهم .

ويبدو أن سفر يوشع كان أول تراث سامرى يكتب بعد التوراة ، وربما ينسب الى السكاكن الأعظم أبيشع Abisha حوالى القرن الثالث عشر بعد دخول يوشع أرض كنعان (٢٨) وسوف تعرض فى ايجاز لسفر يوشع (كتاب الأيام) عند تعرضنا لسفر يوشع السامرى (كتاب التاريخ الرابع) حيث تبين لنا من دراسة كتاب ماكدونالد « تاريخ السامريين الثانى » ومقارنته بسفر يوشع السامرى بنصه السامرى والعبرى كما نشره ابراهام فى عام ١٩٧٦ م ، ان السفرين متشابهان الى حد كبير فى مادتهما وان اختلفا فى عدد الاصحاحات وبعض الاضافات التى جاءت فى وقت لاحق كمادة مكملة (٣٩) . (لسفر يوشع السامرى)

أما فيما يتعلق بسفر القضاة السامرى فانه لا يتطابق مع سفر القضاة فى العهد القديم الا فى القليل حيث حذفت منه كثير من المواد عند كتابة السفر السامرى . ويعتبر معظم العلماء سفر القضاة السامرى كتابا تخطيطيا لأنه اعتمد كثيرا على نشر قوائم الكهنة العظام السامريين . وقد ذكر R.J. Coggins بأن تسلسله للانساب غير دقيق ، وكان

R.J. Coggins : Samaritans and Jews p 129 (٢٨)

اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٢٣٦ .

(٢٩) (نص كتاب الأيام)

Macdnald : The Samartan chroncle II

راجع كتاب يوشع السامرى (النص من ١ - ٤٦) - تحقيق
Ibrahim Marhiv

السامريون يطلقون على القاضي لقب الملك ، ٠٠٠٠ ومات الملك (القاضي)
شمعون ، (كتاب الأيام - قضاة ١١ : ١٨) ٠

وعندما نصل الى سفر صمويل نجد أن قصة صمويل وعيلي قد تم
التوسع في سردها من وجهة النظر السامرية لتظهر لنا أن هذه الفترة
كانت حاسمة في الانفصال السامري ، ومن الواضح أن هناك تحولا
حادا في سرد المعلومات عند الانتقال من سفر القضاة الى سفر صمويل
الأول من كتاب الأيام السامري ، بالإضافة الى عدم وضوح العلاقة بين
كل من عيلي وصمويل وأسلافهما ، فسفر صمويل هنا غير متماثلين
في طولها مع سفر صمويل في العهد القديم (٤١) ٠

ومن الجدير بالملاحظة أن سفر الملوك في كتاب الأيام مر خلال سرده
لأحداث انقسام المملكة بعد موت سليمان ، يفرق بين السامريين ككيان
ديني مستقل وبين أبناء اسرائيل الذين تبعوا يربعام بن نباط (ملوك
سامري ١٥ : ١ - ١٠) ، وعلى هذا أظهر السفر السامريين بمثابة جماعة
دينية مختلفة عن غيرها في اسرائيل خلال عصر الملوك وما بعده مشيرا
الى أنهم لم يتورطوا في الصراعات السياسية في القرن الثامن (٤٢) ،
وعلى ذلك لم يظهر كتاب الأيام أى عطف على المملكة الشمالية ووصف
يربعام الأول كرجل قاس (١ ملوك سامري ٤ : ١) ، كما أنه أقام عجلين
من الذهب أحدهما في السامرة والآخر في دان (٤٣) وقد استخدم
السامريون دائما اسم يابس بدلا من اورشليم (٢ ملوك سامري ١٥ : ١٠ ،

Coggins : op. cit., p. 120

(٤١)

(٤٢) ليس هناك أى دليل على أن السامريين عاشوا ككيان مستقل في
القرن الثامن بخلاف المصادر السامرية ٠

(٤٣) والصحيح أنه أقام عجلين من الذهب أحدهما في بيت ايل والآخره
في دان (١ ملك ١٢ : ٢٩) ٠

١٤) - ومن الجدير بالذكر أن كتاب الأيام ذكر في (٢ ملك سامري ٦ : ١٧) أنه في الأيام الأخيرة لسقوط السامرة فإن مناحم قد استولى على الحكم من شلوم بن يابش « وحكم قبائل اسرائيل الثمانية لعشر سنوات ، (٢ ملك سامري ٦ : ١٧) ، ومن المعروف أن قبائل اسرائيل الشمالية كانوا عشر قبائل .

ونلخص من هذه الدراسة الموجزة لكتاب الأيام السامري أنه اعتمد كثيرا في استقاء مادته على العهد القديم (يوشع - قضاة - صمويل - ملوك) مع بعض الاضافات والحذف بما يتماشى مع وجهة النظر السامرية، وقد أورد بعض المعلومات الخاطئة نذكر منها على سبيل المثال « أن يربعام بن نباط تحرك من المدينة المقدسة شكيم الى مدينة السامرة وهي التي تسمى في أيامنا سبسطيه » (١ ملك سامري ١٥ : ١٢) ومن الثابت تاريخيا وأركيواوجيا أن الملك عمري هو الذي قام ببناء مدينة السامرة ، كما جاء في (١ ملك سامري ١٥ : ١٢) « أنهم بناء على أوامر يربعام أقاموا عجولين من الذهب أحدهما في مدينة السامرة التي هي سبسطيه والآخر في منطقة قبيلة دان » والصحيح أنه أقام العجلين في بيت ايل ودان كما جاء في العهد القديم (١ ملك ١٢ : ٢٨ - ٢٩) .

ولكن ذلك لا يقلل من اعتبار « كتاب الأيام » تراثا سامريا حقيقيا، إلا أنه مما يثير اهتمامنا بعد عرضنا لبعض نماذج من الأخطاء وردت في كتاب الأيام كيف اعتبره ماكدونالد كتابا تاريخيا موثوقا به جنبا الى جنب مع العهد القديم .

(٣) كتاب التاريخ الثالث III... chronicle

وقد اشتهر هذا الكتاب باسم التوليدا Tulida ويبدو لنا أن هذا الاسم مشتق من الأصل الآرامي (Tulda:al) وهي تقابل Tuladot في اللغة العبرية ومعناها حوليات أي تاريخ سرد الأحداث عاما بعد عام ، وقد قام اليعازر بن عمرام بتأليف هذا الكتاب باللغة العبرية في القرن الثاني عشر الميلادي ، وهو تاريخ مستمر يغطي الفترة منذ آدم

حتى عام ١١٤٩ م ، وقد أكمله يعقوب بن اسماعيل (الذى كان كامنا فى دمشق فى القرن الرابع عشر الميلادى) حتى عام ١٢٤٦ م ثم استمر الحاخامات فى سرده واكماله حتى عام ١٨٥٦ م وآخرهم يعقوب ابن هارون (٤٤) .

ومما يجدر ذكره أن كتاب التوليدا لا يعد كتابا تاريخيا بالمعنى المفهوم لأنه يحتوى فقط على قوائم الكهنة العظام وشجرة العائلات السامرية الرئيسية وأماكنها الاقليمية مع اشارات تاريخية مختصرة غير كافية (٤٥) .

(٤) سفر يوشع السامرى :

ويطلق عليه مكدونالد كتاب التاريخ الرابع chronicle IV (٤٦) ، ويعده السامريون نصا مقدسا حيث يأتى مباشرة بعد توراة موسى لأن التوراة نفسها تشير الى أن يوشع كان صاحب موسى وخادمه وقد عهد اليه بالخلافة من بعده (٤٧) .

ويشير مونتجمرى الى أن كتاب يوشع يعد مدرasha سامريا وليس تاريخيا فهو يختلف عن كتب التاريخ السامرية الأخرى (٤٨) ، إلا أن بومان يخالفه الرأي فيذكر أن هذا الكتاب كتابا تاريخيا حقا أضيفت اليه الكثير من العناصر المدرashية ، فهو ليس سلسلة تاريخية لسلالة الكهنة .

(٤٤) اسحق بن صبي : المرجع السابق صفحات ٢٢٦ - ٢٢٧ .
راجع : Macdonal : Theology of Samaritans p. 45.
Macdonald : chronicle II p. 12

(٤٥) Montgomery : op. cit. p. 301

(٤٦) Macdonald : op. cit. p. 12

(٤٧) ويشير جاستر ص ١٣٩ المرجع السابق أنه لا يعتبر هذا الكتاب مقدسا مثل التوراة السامرية لأن السامريين أضافوا اليها كثيرا من الأحداث (اصحاحات ٤٤ - ٥٠) .

(٤٨) Bowman : op. cit., p. 61.

ويويد بومان العالم جين بول (الذي حقق مخطوط يوشع في عام ١٨٤٦ م وهو مفقود الآن) في أن تاريخ تأليف كتاب يوشع يرجع الى القرن الثالث عشر الميلادي ، ولكن ليدن Leyden يخالفهما الرأي فيرجع تاريخه الى الرابع عشر الميلادي ، ويؤكد جين بول أن هذا العمل لمؤلف واحد كتبه معتمدا على مصادر قديمة (٤٩) ، الا أن العالم ريلاند Reland يخالفه هذا الرأي رافضا فكرة مؤلف واحد لكتاب يوشع ، وقد برهن على ذلك بأن بعضا من اصحاحات يوشع قد كتبت في فترات مختلفة ، ولكن بومان عارض ريلاند فذكر أن جين بول أوضح أن مؤلف هذا النص كان يملك مصادر متنوعة في القدم عند تصنيفه وكتابته وربما كانت معظم هذه المصادر من أصل عربي (٥٠) .

يتألف سفر يوشع السامري من خمسين اصحاحا ، تحكى الاصحاحات ١ - ٢٥ قصة يوشع بن نون في خطوطها الأولى فقط وربما كانت الاصحاحات من ١ - ٨ من مصدر مختلف وهي في حقيقتها تعتبر مقدمة لسفر يوشع فتحكى لنا كيف أرسل عوسى كل من يوشع وغنحاس لمحاربة الميديانيين وكيف عين يوشع كخليفة له ، الى جانب هذا فانها تعرض لقصة موت موسى ، وفيما يتصل بالاصحاحات ٩ - ٢٥ فتتشابه في مضمونها مع سفر يوشع من العهد القديم . بينما تحكى الاصحاحات ٢٦ - ٢٧ قصة حروب يوشع ، والاصحاحات ٣٨ - ٤٤ تعرض لقصة موت يوشع مع سرد لتسلسل من خلفه ، أما الاصحاح ٤٥ فيروى قصة بختنصر والسبي البابلي لبنى اسرائيل جميعهم وليس ليهودا فقط ، الا أن السبي البابلي لاسرائيل الشمالية لم يذكر في التوليدا أو أبو الفتح بعد ذلك (٥١) .

Montgomery : op. cit. p. 304

(٤٩)

ويشير مونتجمري في صفحة ٣١٠ أن سفر يوشع كاف لإبراز العناصر المدراسية بدون إبراز الجوانب التاريخية ، وترجع مادته الى العصر الهيليني ولا يعتمد عليه كمصدر للتاريخ السامري لأنه اقتبس وحذف من الأساطير اليهودية .

Bowman : op. cit. p. 63

(٥٠)

Ibid pp. 63 — 66.

(٥١)

... - - - - - . مسند ، دبر وخيف نراى له الكاهن
الأعظم فى الحلم الى جانب القصة المثيرة الذى طلب فيها الاسكندر أن يقام
له تمثال على جبل جريزيم وكيف غضب أهل السامرة لذلك ، وحتى
يتحايلوا على هذا أطلقوا اسم الاسكندر على كل مولود ، فلما عاد
الى السامرة ولم يجد تمثاله على جبل جريزيم غضب ، فقال له الكاهن
الأعظم أقمنا لك صورا ومناصب لها عقول فاستحسن الملك ذلك ثم سجد
على جبل جريزيم (٥٢) . وفجأة تنقلنا الاصحاحات ٤٧ - ٥٠ من عصر
الاسكندر الى عصر هديران فتوضح كيف منع هذا الامبراطور الرومانى
السامريين من الصعود الى جبل جريزيم ، بالاضافة الى سرد سلسلة
الكهنة العظام الذين عاصروا الرومان ومنهم ناثن وابنه باپارابا (٥٣) .
ومما يجدر ذكره أن سفر يوشع السامرى (كتاب التاريخ الرابع)
المكتوب باللغة السامرية هو نفسه سفر يوشع الموجود فى كتاب الايام
(كتاب التاريخ الثانى - ٢٤ اصحاحا) ، ثم ترجم الى السامرية وأعيد
تقسيمه الى ٤٤ اصحاحا ثم أضيفت اليه الاصحاحات من ٤٥ - ٥٠ فى
وقت لاحق والتي تبدأ بالحديث عن بختنصر والسبى البابلى وتنتهى
بالاصحاح ٥٠ الذى يعرض للكهنة العظام (٥٤) .

ويتبين لنا من هذا العرض الموجز لسفر يوشع السامرى أن مؤلفه
ربما عاش فى النصف الأول من القرن الثالث عتر وأنه كان ينتمى الى
سلالة كهنوتية موطنها مصر ، ويبدو أن أبى الفتح قد اقتبس من سفر
يوشع عند كتابته لتاريخ السامريين بعد ذلك بحوالى قرن ، ومن المحتمل
أن يكون المقرئ قد تأثر بسفر يوشع عند كتابته عن السامريين واليهود .
ومن المرجح أن يكون سفر يوشع السامرى قد ترجم الى اللغة العربية مع
اعادة صياغته (٥٥) .

-
- (٥٢) اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٢٩٦ .
(٥٢) Montgomery : op. cit. p. 304
(٥٤) Macdonald : chronicle II p. 12
راجع : Ibraham Marhiv : op. cit., pp. 1 — 46
(٥٥) Montgomery : op. cit., pp. 305, 316
راجع : Bowman : op. cit., p. 69

يطلق عليه ماكdonald كتاب التاريخ الخامس V chronicle وينسب الى الكاهن الأعظم اليعازر بن فنحاس في القرن الرابع عشر الميلادي ، ويعد سجلا تاريخيا خاصا بعلم الانساب للكهنة العظام منذ آدم باعتباره أول كاهن أعظم حتى الكاهن الأعظم يعقوب بن هارون في القرن الثالث عشر الميلادي . ويشتهر الكتاب باسم السلسلة ويعني سلسلة الكهنة العظام ، وقد قام البروفسور جاستر بتحقيقه ونشره في عام ١٩٠٩ م (٥٦) ، وأشار الى أنه يعد أكثر تطورا من كتاب التاريخ الثالث « التوليدا » لاحتوائه على كثير من الاضافات التاريخية ، كما يعتبر جاستر كتب التاريخ السامرية بدءا من كتاب يوشع السامري أكثر شمولاً ، وقد ترجم كتاب السلسلة الى اللغة العربية في القرن الرابع عشر (٥٧) .

(٦) تاريخ السامريين لأبي الفتح السامري :

يعد كتاب السامريين لأبي الفتح أشهر محاولة بين السامريين لكتابة تاريخهم في صورة انتاج أدبي (٥٨) ، ويطلق ماكdonald على هذا الكتاب كتاب التاريخ السادس chronicle ويشير ماكdonald أن أبي الفتح قد حاول تأليف تاريخ السامريين بصورة حقيقية مستخدما اللغة العربية الدارجة .

Gaster : op. cit., p. 155

(٥٦)

Gaster : op. cit., p. 156

(٥٧)

وقد أشار ماكdonald بأن قائمة الكهنة العظام قد أضيفت اليها حاشية مختصرة ومناسبة خاصة بأمور السامريين بالاضافة الى بعض الأمور السياسية بصورة أشمل .

Macdonald op. cit., p. 13

راجع

Montgomery : op. cit., p. 305

(٥٨)

دراسة تاريخية ذات قيمة عن السامريين (٥٩) ، بينما وصفه ماكدونالد بأنه واحد من أعظم الأعمال التاريخية للسامريين (٦٠) .

والجدير بالذكر أن أبي الفتح أراد تغطية تاريخ السامريين في القرن الرابع عشر في فترة كان يبدو أن تراث هذه الطائفة قد أوشك على الاختفاء ، وقد سعى أبو الفتح جاهدا لكتابة تاريخ السامريين بصورة حقيقية حسبما كلف بها .

وقد قام العالم فيلمر vilmar بتحقيق نص كتاب أبو الفتح ونشره في عام ١٨٦٥ م ، وكان أبو الفتح قد زار الكاهن الأعظم فنحاس في نابلس عام ١٢٥٢ م حيث كلفه بكتابة تاريخ الطائفة ، إلا أن أبي الفتح تأخر ثلاث سنوات عن كتابته حتى زار نابلس مرة أخرى وطلب من الكاهن الأعظم أن يمدّه بالمصادر العلمية لعمله (٦١) . وقد ذكر أبو الفتح في مقدمته أنه اعتمد على مصادر تاريخية قديمة بعضها باللغة العربية والبعض الآخر باللغة السامرية واللغة العبرية كما استفاد أبو الفتح استفادة كبيرة من استخدام سفر يوشع السامري ، بالإضافة الى اقتباسه من كتاب السلسلة للكاهن الأعظم اليعازر وخاصة عند سرده لقوائم الكهنة العظام ، ولكنه لم يوضح تواريخ المصادر التي استخدمها من حيث قدمها (٦٢) .

ويغطي كتابه الفترة الممتدة من آدم حتى أوائل العصور الإسلامية وعلى وجه التحديد عام ٧٥٦ م ، وقد اهتم أبو الفتح في تقنيته الدقيق للأحداث بترتيبها وفقا لتسلسلها الزمني مع شرح للفكر والعقيدة السامرية في كل مرحلة تاريخية . ويرى مونتجمري أن أبي الفتح كان

Bowman : op. cit., p. 114 (٥٩)

Macdonald : Theology of Samaritans p. 46 (٦٠)

Montgomery : of cit., pp. 305 — 306 (٦١)

Bowman : op. cit., pp. 306 — 307 (٦٢)

يستخدم مادة العهد القديم اليهودى استخداما مباشرا (٦٢) ، بينما يرى بومان أن أبى الفتح قد استمد مادته أيضا من تاريخ الشعب اليهودى ليوسيفوس وخاصة فترة المكابيين ، بالإضافة الى أن قصته التاريخية ليست متماسكة على طول الخط ، ففى بعض الحالات تبدو روايته بسيطة متناقضة لاستخدام عدة مصادر دون محاولة لتنسيق مادتها . لكن ذلك لا يقلل من قيمة هذا العمل الذى حافظ فيه أبى الفتح على التراث السامرى بما احتواه من معلومات عن الفرق اليهودية والمسيحية (٦٤) .

وقد انتهى أبو الفتح من تأليف كتابه عام ١٢٥٥ م وصدق عليه الكاهن الأعظم فنحاس ، ويرى بومان أن هذا الكتاب كان دفاعا عن تاريخ الطائفة السامرية قبل أن يكون بحثا ، بينما أشار ماكdonald أن كتاب أبو الفتح قد غطى جزءا كبيرا من تاريخ السامريين لكنه من خلال سرده لم يتعرض لبعض الفترات من تاريخ اليهود (٦٥) ، وينوه جاستر على أن اليهود ينقصهم كتابا فى التاريخ يغطى تاريخهم حتى العصور الوسطى مثل كتاب أبى الفتح (٦٦) .

(٧) تاريخ أدلر chronicle Adler

يطلق عليه ماكdonald تاريخ السامريين السابع chronicle VII وقد اعتبره مونتجومرى « توليدا » أخرى ، وقد اشتهر هذا التاريخ باسم « تاريخ أدلر » بعد أن قام بتحقيقه ونشره العالم أدلر فى عام (١٩٠٢ - ١٩٠٣) . وهذا التاريخ مكتوب باللفة العبرية وبعض الكلمات السامرية مع احتوائه على أحد ترانيم بابارابا وأخرى لرفاح ، ويذكر أدلر أن هذا التاريخ يغطى الفترة الممتدة من آدم حتى عام ١٨٩٩ م (٦٧) .

Montgomery : op. cit., p. 307 (٦٣)

Bowman : op. cit., pp. 116 — 117 (٦٤)

Macdonald : chronicle II p. 13. (٦٥)

Gaster : op. cit., p. 156 (٦٦)

Bowman : op. cit., p. 87 (٦٧)

مادته التاريخية . فنقل عن التوليدا قوائم الكهنة العظام وتتبع خطى
أبى الفتح (٦٨) ، ويبدو أنه لم يعتمد على « كتاب الأيام » ، وقد
الأحداث التاريخية وملوكها من خلال تاريخ كل كاهن أعظم سامري وموقفه
من اليهود ، فجاءت مادته التاريخية أشمل وأدق من التوليدا وتاريخ
أبى الفتح (٦٨) ، ما يبدو أنه لم يعتمد على « كتاب الأيام » ، وقد
أرخ مؤلف هذا الكتاب للعصر الرومانى من خلال سرده لتاريخ
السامريين (٦٩) .

Macdonald : Theology of Samaritans pp. 50 — 51 (٦٨)

Macdonald : chronicle II p. 14. (٦٩)

Bowman : op. cit., p. 88 راجع

حول الأدب العبرى الحديث ومراحله

الدكتور / رشاد عبد الله الشامي
أستاذ مساعد الأدب العبرى الحديث
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

من المشاكل التى تعترض سبيل أى باحث فى التاريخ أو الفكر أو الأدب اليهودى ذلك التعدد فى الاصطلاحات التى يحدث لدى استخدامها فى حالات كثيرة بعض اللبس والغموض والتداخل حول مدلولاتها من الناحية التاريخية أو الفكرية أو الدينية أو الأدبية . وهذه الاصطلاحات هى «عبرى» و «يهودى» و «صهيونى» و «اسرائيلى» .

بالطبع فإن لكل من هذه الاصطلاحات مدلول خاص من الناحية التاريخية أو الدينية يختلف عن المدلول السياسى أو المدلول الثقافى (*) . وبالنسبة للجانب الذى يعنينا فى دراستنا ، وهو الجانب الأدبى ، نلاحظ أنه من النادر أن يتفق اثنان من النقاد أو دارسى تاريخ الأدب العبرى حول تحديد المفهوم الدقيق الذى تعنيه اصطلاحات مثل «الأدب اليهودى» أو «الأدب العبرى» أو «الأدب الاسرائيلى» أو «الأدب الصهيونى» سواء من ناحية التقسيم التاريخى الى مراحل أو من ناحية التقسيم الموضوعى وفقا لاتجاهات الجماعات الأدبية أو المدارس ، حيث يتداخل فى كثير من الأحيان ما هو يهودى مع ما هو عبرى ومع ما هو اسرائيلى وما هو صهيونى . وبالرغم من هذا فإننا سنحاول تحديد مفهوم هذه الاصطلاحات وفق ما اتفقت عليه مؤخرا معظم مراجع الأدب العبرى بالرغم من هذه التداخلات :

(*) ليس أدل على ذلك من الاختلاف الذى مازال دائرا حتى الآن فى الدوائر الاسرائيلية حول تحديد مفهوم «من هو اليهودى ؟» و «من هو الصهيونى» .

سرب سيهودييه (جوداىكا) تعرف « الأدب اليهودى Jewish literature » على النحو التالى : يقصد بهذا الاصطلاح ذلك الانتاج الأدبى الذى أنتجه اليهود منذ ثلاثة آلاف عام . ويشتمل ذلك ما أنتجه اليهود فى شتى البلدان التى عاشوا فيها بمختلف اللغات وفى مختلف الموضوعات . وعلى هذا الأساس تندرج ضمن هذا الاصطلاح :

١ - الأعمال التى كتبها اليهود عن موضوعات يهودية بأية لغة من اللغات .
٢ - الأعمال ذات الطابع الأدبى التى كتبها اليهود بالعبرية أو اليبديشية أو أى لغة أخرى من اللغات الخاصة باليهود مهما كان الموضوع الذى تتناوله .

٣ - الأعمال الأدبية التى كتبها الأدباء اليهود أيا كان الموضوع وأيا كانت اللغة . وتدخل ضمن هذا الاطار كل الانتاجات حتى الفترة الحديثة . وبذلك يكون اصطلاح « الأدب اليهودى » هو اصطلاح شامل ويندرج تحته : الأدب العبرى والأدب اليبديشى وأدب اللادينو (١) .

ويرى د . المسيرى فى موسوعته أن هذا المصطلح عام للغاية ومجرد، مثل مصطلح « الأدب الهندوكى » و « الأدب المسيحى » فهو يحذف جانباً واحداً من مضمون الأدب موضع التصنيف ، كما أنه يتجاهل عنصر اللغة الذى هو عنصر أساسى (٢) .

(١) Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Second printing 1973, Vol. LL, col. 307.

وراجع : لأور . دان ، لفحينت موساج سفروت يهوديت (مدلول اصطلاح الأدب اليهودى) ، مجلة موزنايم (أدبية) ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٧٢ ، ٦٥ - ٦٨ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٧ .

(٢) المسيرى . عبد الوهاب (دكتور) وآخرون : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية (رؤية نقدية) ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٦٢ .

يقصد به تلك الكتابات التي كتبت باللغة العبرية أو الأرامية (لصلة
العربي الشديدة بينها وبين العبرية) ، أو باللغة العربية ولكن بحروف
عبرية (على غرار كتابات بعض اليهود في أسبانيا في العصور الوسطى) ،
وذلك منذ عصر تدوين العهد القديم حتى العصر الحديث بغض النظر عن
وظروف التاريخية أو الحضارية أو الجغرافية التي انتجت خلالها .

أما اصطلاح « الأدب الصهيوني » فيقصد به تلك الكتابات التي
كتبها يهود أو غير يهود وبأى لغة من لغات العالم ولكنها تتعاطف مع
مضمون « الفكرة الصهيونية » . أى أن اصطلاح « الأدب الصهيوني »
لا يشكل شكل الأدب ولا محتواه ولا حتى لغته وإنما يصف اتجاهه
الأيديولوجي العام (تماما مثل عبارة الأدب الرأسمالي أو الاشتراكي) ،
ولذلك فهو بدوره اصطلاح عام ومجرد ولا يعد تصنيفا أدبيا ، شأنه في
هذا شأن اصطلاح « الأدب اليهودي » (٢) .

وتقودنا تعريفات اصطلاحات « الأدب اليهودي » و « الأدب العبري »
و « الأدب الصهيوني » عند تصنيف أى كاتب ينتمى الى أقلية يهودية ما
ويعبر عن نمط حياتها الى استخدام اصطلاح مركب لتحديد انتمائه ،
بحيث يمكن أن نقول عن انتاج أديب يهودي يكتب بالعبرية ويتعاطف مع
الصهيونية أنه أديب يهودي عبري صهيوني ، وإذا لم يكن يكتب بالعبرية
فاننا نقول عن أدبه أنه أدب يهودي صهيوني ، وإذا لم يكن صهيونيا فاننا
نقول عن أدبه أنه أدب يهودي فقط ، وهكذا الى آخر تلك السلسلة من
التداخلات التي تفرضها تلك التعريفات العامة المجردة لهذه الاصطلاحات .

أما اصطلاح « الأدب الاسرائيلي » فيقصد به « الأدب المكتوب في
إسرائيل بعد قيامها في عام ١٩٤٨ » وهو في مجموعه أدب يعالج مشاكل
المجتمع الاستيطاني الاسرائيلي بواقعه ومكوناته . ومعظم هذا الأدب

(٢) نفس المرجع .

كتابات ياعيل ديان التى تكتب بالانجليزية أدبا ينتمى الى الواقع الاسرائيلى) .

الأدب العبرى :

لابد وأن نشير الى سمتين هامتين وفريدتين تميز بهما الأدب العبرى . بشكل عام وحددا تفرده بين آداب العالم التى عادة ماتخضع لتأثير البيئة الجغرافية وما يتعلق بها من مفاهيم فكرية وحضارية خاصة ، وهاتين السمتين هما :

أولا : ان هذا الأدب هو أدب بلا حدود جغرافية ، وذلك لأن الجاعة اليهودية تميزت عبر تاريخنا بظاهرة خاصة وهى ظاهرة « التشتت » . وبسبب هذه الظاهرة فقد الأدب سمة وحدة تأثير البيئة الجغرافية الموحدة وخضع لتأثير ثقافات وحضارات مختلفة عبر التاريخ من ناحية ، كما فقد من ناحية أخرى سمة الاستمرارية التاريخية وذلك لأنه لم يكن ينمو أو يزدهر الا مع نمو وازدهار اللغة العبرية ، وهو الأمر الذى كان يخضع للظروف السياسية والاجتماعية التى كانت تتعرض لها الجماعات اليهودية فى أماكن تجمعها .

فبقدر ما كان اليهود يحظون بالنفوذ السياسى فى فلسطين أو بمعاملة متسامحة داخل فلسطين أو خارجها ، بقدر ما كانت تزدهر اللغة العبرية . ويصبح هناك انتاج أدبى مكتوب بها يتسق فى شكله ومضمونه مع ظروف ومدى هذا النفوذ أو هذا التسامح ويكون متأثرا بالاتجاهات الثقافية للحضارات التى نشأ فى ربوعها وأحضانها (٤) . جذور هذا الأدب قد نبتت منذ ألفين من السنين فى أرض آسيا على شواطئ نهر الأردن لتنتج كتاب « العهد القديم » الذى يتطابق فى نواحي كثيرة من حيث الأسلوب والموضوعات مع الحضارات المحيطة - البابلية والكنعانية والمصرية .

(٤) لأور . دان : المرجع السابق ، ص ٣٨٥ .

... الح (٥) وبعد ذلك انتقل مركز هذا الأدب الى ستواطيء انهار بابل لينتج التلمود البابلي الذي امتدت فترة تدوينه قبل نهاية تدوين العهد القديم بكثير واستمر حتى القرن العاشر الميلادي حين أغلقت الجامعات التلمودية في بابل .

وفي مرحلة أخرى انتقل الأدب العبري لينمو على أنهار تاجوس وجود الكيفر في أسبانيا والبرتغال ، وليطرا عليه تغيير في كل من الشكل والمضمون يرجع الى حقيقة أن الأدب العبري قد أصبح تحت التأثير الفعال للثقافة العربية . وقد بلغت هذه الفترة ذروتها في « العصر الأسباني » ، وهو العصر الذهبي للأدب العبري الوسيط في القرن الثاني عشر الميلادي . وقد كان أدب هذه الفترة متفردا ومتفائرا الخواص والعناصر وكانت له مراكز جغرافية كثيرة وعكس حياة وثقافة مختلف البيئات .

وقد اشتمل بالاضافة الى الأعمال المتعلقة بالشريعة على جهود في مجال النحو والمعاجم والشعر والتفاسير والفلسفة والعلوم (٦) . ومع بداية القرن الثامن عشر حدثت في الأدب العبري نقطة تحول نحو أوروبا لينمو على أنهار الراين ونمستولا والدنير والفولجا ، وليأخذ ملامح جديدة أخرى في كل من الشكل والمضمون .

وقد تأثر الأدب العبري في هذه الفترة بالعوامل المحيطة به ، وعبر عن تيارات الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي في الحقل اليهودي الأوروبي في هذه الآونة .

Roth. Cicil, Geoffrey Wigoder : The new Standard. (٥)
Jewish Encyclopedia, Mossad press, Jerusalem,
1977, Fifon Encl., col: 781.

Ibid. col. 873.

(٦)

ومد حاست دول شرق أوروبا هي المركز الرئيسي لتفاعلات تيارات الفكر الأوروبي مع الفكر اليهودي في العصر الحديث ، وهي التفاعلات التي تبلورت على أيدي الأدباء والفكرين اليهود في حركة « الهسكالاه » : التنوير اليهودي ، التي تعتبر بداية فترة « الأدب العبري الحديث » .

وبعد ظهور الصهيونية في العصر الحديث وتدمير مراكز الثقافة اليهودية في شرق أوروبا ، واتجاه موجات الهجرة اليهودية الى فلسطين ، انتقل مركز الأدب العبري الى هناك حيث تم انتاج أدب عبري عبر عن مشاكل المجتمع الاستيطاني اليهودي في فلسطين . وبعد قيام دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ أصبح هناك أدبا عبريا متميزا في صفاته وفي الموضوعات التي يتناولها من حيث ارتباطها بالواقع الاسرائيلي ومشكلاته الاجتماعية والسياسية والانسانية .

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن القاسم المشترك بين مراحل « الأدب العبري » المختلفة وعبر مراكزه المختلفة كان هو اللغة فحسب وليس وحدة الفكر أو الانتماء الحضاري . وإن « الأدب العبري » هو اصطلاح لا يعنى مفهوما أدبيا أو حضاريا بقدر ما يعنى بشكل خاص الانتماء اللغوي .

ثانيا : ان الأدب العبري كان في معظمه أدبا دينيا ، وذلك لأن الدور الرئيسي الذي لعبه الدين اليهودي في حياة اليهود كان له أثرا عظيما في تحديد طابع الانتاج الأدبي اليهودي حتى بداية القرن الثامن عشر . ومع أنه كانت هناك فترات شهدت تطور وازدهار الأدب العبري في أشكال أخرى ذات طابع علماني في أسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، وفي ايطاليا خلال عصر النهضة ، إلا أن هذه الاستثناءات لم تكن

الأدب العبري الحديث :

يقصد باصطلاح « الأدب العبري الحديث » تلك الآداب التي كتبت بالعبرية خلال الفترة الحديثة من التاريخ اليهودي . ويصبح الاصطلاح محددًا حينما نقول ان « الأدب العبري الحديث » يشتمل على كل شيء كتب بالعبرية خلال العصر الحديث (٨) .

ويقول يوسف كلاوزنر اننا يجب أن نطلق اسم « الأدب العبري الحديث » على الأدب العبري في العصر الحديث اعتبارًا من نهاية القرن الثامن عشر ، وهو أدب علماني وبدأ في اتجاه جديد من أجل تثقيف الشعب ، ومن أجل جعله مشابهًا من حيث الشكل والمضمون إلى حد ما لأدب سائر الشعوب الأوروبيين (٩) .

(٧) راجع X شاكيد جرشون ، « ماسبوريت هعفريت 1880—1970 » دار نشر « كيتز » ، تل أبيب ١٩٧٧ ، ص ٥٢ — ٥٨ .

X الشامي . رشاد (دكتور) ، لمحات من الأدب العبري الحديث مع نماذج مترجمة ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٧ — ٩ .

X Judaica, op. cit., Vol. 8, Col. 175.

X كورتسفييل . باروخ : سفروتينا همدشاه همشيخ أو مهبيخا ؟ ادبنا الحديث ، استمرار أم ثورة ؟ دار نشر شوكن ، تل أبيب ١٩٧١ ، ص ١٣ — ٢٢ .

X لاحوقد . ف : « تولدوت مسفردت هعفريت همدشاه » (تاريخ الأدب العبري الحديث) ، دار نشر « دبير » ، تل أبيب ١٩٦٦ ، الكتاب الأول ، المقدمة ص ١ — ١٤ .

Judaica, op. cit. Vol. 8, p. 175. (٨)

(٩) كلاوزنر . ف : — هستوريا شل مسفردت هعفريت همدشاه « و « تاريخ الأدب العبري الحديث » ، دار نشر « أحي آساف » ، تل أبيب ١٩٦٠ الجزء الأول ، ص ٦ .

الأدب العبرى الذى تم انتاجه خلال القرنين الماضيين . وقد بدأ قبل النصف الثانى من القرن الثامن عشر بقليل صدى لتطورات العصر الحديث . وقد طالت فترة الانتقال من العصور الوسطى الى العصر الحديث بالنسبة لليهود أكثر مما لدى الشعوب الأخرى (١٠) .

وهذه الآراء لها بعض التحفظ على الأعمال العبرية التى كتبت قبل عام ١٩١٤ حينما كان معظم المؤلفين العبريين يكتبون بالاضافة للأدب أعمالا تاريخية وفلسفية ومقالات صحفية وعلوم عامة أيضا ، مما يدخل بشكل عام ضمن اطار الأدب . وقد اعتبر دوف سادان أن تاريخ الأدب العبرى الحديث يشتمل أيضا على الأدب الربانى الذى كتب فى العصر الحديث ، وعلى الأدب الذى كتب بسائر اللغات اليهودية الأخرى (وبصفة خاصة اليبديش) ، وكذلك أيضا على الأعمال ذات المضمون اليهودى التى كتبت باللغات الأوربية . وعلى أى الحالات بينما نجد أن هذه الأنماط من الأعمال الأدبية قد أثرت على الأدب العبرى الحديث ويجب أخذها فى الاعتبار بواسطة المؤرخين ، الا أنهم أنفسهم لايعطونها أهمية فائقة (١١) . والسمة الأساسية التى تميز « الأدب العبرى الحديث » هى علمانيته (١٢) .

وبالرغم من علمانية الأدب العبرى الحديث ، وهى السمة التى كانت واضحة فى العصر الحديث بشكل عام ، فإن العنصر الدينى قد عبر عنه داخل الأدب العبرى الحديث بصورة طفيفة نسبيا ، حيث نلتقى هنا وهناك ببغض المحاولات . وقد كانت هذه المحاولات ، على أية حال ،

(١٠) لاحوفر . ف : تاريخ الأدب العبرى الحديث ، المرجع السابق ، ص ١ .

(١١) Judaica, op. cit., vol. 8, col., 175.

(١٢) كورتسفييل . باروخ « أدبنا الحديث » استمرار أم ثورة ؟ المرجع السابق ، ص ١٣ .

الفلسفية ، ولكنها لم تصل الى الآداب الرفيعة فى كل من القصة والشعر . وبالرغم من وجود بعض ملامح التقدير للحياة الدينية فى الماضى والتقريظ للتوراة فى بعض هذه الأعمال إلا أنها ليست مشبعة بالعاطفة الدينية . ويقف الناقد الاسرائيلى المشهور باروخ كورتسفىل موقفًا معارضًا من وجهة النظر القسائلة بعلمانية الأدب العبرى الحديث بشكل مطلق ، حيث أنه يرى وجود لمسات تقدير للتراث اليهودى فى إنتاج معظم الأدباء العبريين فى العصر الحديث :

« فى أدبنا الحديث لا يمكن التحدث عن علاقة واحدة تجاه العهد القديم . اننا من حقنا أن نذكر أن الغالبية العظمى من أدبائه قد رأوا فى كتابات العهد القديم ثمرة عبقرية الأمة ، وإنتاج حى » (١٢) .

مراحل الأدب العبرى الحديث :

لا يوافق المؤرخون أيضا على التقسيم الخاص بالأدب العبرى الحديث الى مراحل ان لاخوفاً يتبع التقسيم الجغرافى فى جزئيه الأولين من تاريخ الأدب العبرى الحديث :

١ - من فترة نمو الأدب الحديث فى ايطاليا حتى نشأة الهسكالاه فى الغرب : ايطاليا - هولندا - المانيا (١٧٥٠ - ١٨٣٠) .

٢ - المرحلة الأولى للهسكالاه فى شرق أوروبا حتى نهاية فترة الهسكالاه : النمسا - جاليسيا - روسيا (١٨٢٠ - ١٨٨٠) .

وفى الجزء الثالث من كتابه عن تاريخ الأدب يجرى تقسيمه على النحو التالى :

(١٢) نفس المرجع ، ص ٢٢ .

وهو يحاول أن يبرهن دون اقناع على أن الفترة الرابعة تتميز برؤية.
رؤويه (أبو كلوبتيك) نحو الاتجاه القومي ، وتبدأ بأورى لسقى.
جرينبرج (١٦) .

والتقسيم الخاص بكل من كلاوزنر ولاخوفر خاطيء لأنهما يعاملان
الأدب العبرى الحديث كأدب ناضج بينما هو فى الحقيقة يمتلك قدرا
ضئيلا من القيم الجمالية فى الفترة السابقة على عام ١٨٨١ . لقد كان
معظم المؤلفين ذوى تفكير محلى وكانوا يستخدمون لغة مرهقة ، وحصلوا
بصعوبة على تعليم أوروبى . وعلى هذا الأساس فإن أعمالهم يمكن أن
تعتبر بمثابة بشير للأدب الذى وصل الى مرحلة النضج فقط مع نهاية
القرن التاسع عشر (١٧) .

والتقسيم التالى يعكس بشكل أكثر دقة تقسيم مراحل الأدب العبرى.
الحديث :

أولا : المرحلة الأوروبية (١٧٨١ - ١٩٢١) وينقسم الى المراحل التالية :

١ - أدب الهسكالاه : بداية الأدب العبرى الحديث فى أوروبا:
(١٧٨١ - ١٨٨١) وينقسم الى :

(أ) الهسكالاه الألمانية (١٧٨١ - ١٨٣٠) .

(ب) هسكالاه جاليسيا (١٨٢٠ - ١٨٦٠) .

(ح) الهسكالاه الروسية (١٨٤٠ - ١٨٨١) .

٢ - الأدب العبرى الحديث فى أوروبا : فى روسيا وبولندا (١٨٨١ -
١٩٢٠) .

.Judaica, op. cit., vol. 8, col. 176.

(١٦)

.Judaica, op. cit., cal. 176.

(١٧)

ثانيا : المرحلة الفلسطينية الطليعية (١٩٠٥ - ١٩٤٨) وتنقسم الى :

١ - الفترة العثمانية (١٩٠٥ - ١٩١٧) .

٢ - فترة الانتداب (١٩٢٠ - ١٩٤٨) .

ثالثا : المرحلة الاسرائيلية من عام ١٩٤٨ حتى الآن (١٨) .

أما الناقد الاسرائيلي « جرشون شاكيد » فانه يقوم بتقسيم مراحل الأدب العبري الحديث اعتبارا من عام ١٨٨٠ حتى عام ١٩٧٠ الى خمسة أجيال على النحو التالي :

الجيل الأول : يضم مندلى العبري (الذي سبق الآخرين من الناحية « البيولوجية ») ، ومجموعة من الأدباء مالت الى كسر الصيغة : مزيشمان وبيرتس وبرديتشفسكى ، وكذلك مجموعة أخرى حاولت أن تعرض الواقع كما هو وتركزت حول « بن أفيجدور » و « كتب أجوره » الخاصة به . وقد بدأ العمل الأدبي لهذا الجيل في الثمانينات واستمر حتى العشرينات من هذا القرن . وقد عاش معظم أدبائه وماتوا في المنفى ، وقد كتب غالبيتهم بكل من العبرية والييدش معا ، وتضارعوا مع صلاحيات عصر الهسكالاه وتمكنوا منها . والانطباع التاريخي الرئيسي لهذا الجيل هي :

« هسيفوت بنيجف » (عواصف النقب) ١٨٨١ ، وبعد ذلك في بداية القرن وقعت الاضطرابات والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأمريكية وإلى سائر بلاد العالم (وفلسطين من بينها) وبحسوبة موازية بدأ ينمو في فلسطين أدب رجال الهجرة الأولى (عليا ريشونا) وأبناء اليشوف القديم (*) . وليست هناك مسافة كبيرة بينها وبين

(١٨) Ibid.

(*) اليشوف : كلمة عبرية تعنى « التوطن » أو « السكنى » . ويطلق اصطلاح « اليشوف القديم » على تلك الجماعات اليهودية التي كانت تقيم في فلسطين قبل عام ١٨٨١ ، دون أن يكون لديها أية مطامع سياسية ، وكانت علاقاتهم بالعرب علاقات طبيعية وودية . أما « اليشوف الجديد » فهو الاصطلاح الذي يطلقه الصهاينة على التجمع الاستيطاني الصهيوني ابتداء من عام ١٨٨١ والذي ارتبط بالأهداف الصهيونية باقامة دولة يهودية في فلسطين .

تلك الخاصة بين أفيجدور وحاشيته • لقد أراد هؤلاء أن يعكسوا الواقع في المنفى والواقع في فلسطين • ومن بين أدباء فلسطين • يمكن أن يخصى • برزيلاي - ايزنشتادت • ورثيف يعبتس وموشيه سميلانسكى وآخرين •

الجيل الثانى : بدأ في الظهور في نهاية القرن التاسع عشر ويضم عدة مجموعات ويختلف مصيره التاريخي عن سابقه • وقد أنتج معظم وأحسن إنتاجه في المنفى ، ولكن الغالبية العظمى من أدبائه هاجرت الى فلسطين • لقد كانوا من أبناء بناءة الأدب في مراكز مثل أوديسا ووارسو ، وقد أقاموا من جديد ، بعد خراب مركزهم الأول ، مركزا جديدا للادب العبرى في فلسطين • وقد قاد هذا الجيل بياليك من ناحية ، وبرينر الشاب من ناحية أخرى ، ويتبعه أدباء مثل ش • بنى تسيون ، ١٠١ • كافاك ، و • د • بركوفيتس ، ج • شوفمان ، أ • ن • جنسين ، ويعقوب شتاينبرج ، و • د • بارون ، اليسيع بيحوفسكى وآخرين • وهناك تقارب موضوعى كبير بين كل هؤلاء الكتاب ، وبعض الأبعاد غير الأدبية (التجوال ، والهجرة ، وعدم الثبات) والتي كانت مميزة لذلك العصر ، تبدو واضحة جدا في إنتاجهم - وذلك بالطبع ، مع فوارق في الأسلوب والانتماء المدرسى • والانطباعات التاريخية الرئيسية لهذا الجيل هي الاضطرابات التي وقعت في بداية القرن (كيشنيف وهومل) ، والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأمريكية ، والهجرة لفلسطين وبداية الاستيطان فيها •

الجيل الثالث : هو جيل قريب جدا من الناحية البيوجرافية والتاريخية للجيل السابق ، وقد بدأ عمله في فلسطين • وقد هاجرت الغالبية العظمى من أدبائه في بداية القرن وهم مرتبطون بصورة أو بأخرى بالهجرة الثانية (عليا شنيا) وقيمها • ومعظمهم أدباء « مهاجرون » ، أو سكان يصفون الصراع بين المهاجر وبيئته الجديدة ، أو بين اليشوف القديم واليشوف الجديد • وهم رواد (حالوتسيم) أول ، لم يكن قد اتضح لهم بعد ماتخفيه لهم هذه البلد ، وينتمى الى هذا الجيل : ش • تسيمح ، و • أ • رأوبين ، د • قمحى ، و • ل • أ • أريثيلي أورلوف ، و • ش • ي • عجنون وآخرين • وهم

لم يتناولوا ، ما يحيطهم بنفس المعيار وأدت فى صور نظراتهم المختلفة الى خلق طرق صياغة مختلفة . وهناك شخصيات مثل وى . بورلا ، وى . شيمى يعتبرون من القريبين أيضا الى هذه الجماعة .

الجيل الرابع : وصل هذا الجيل الى الأدب فى نهاية الحرب العالمية الأولى . ومعظم أدبائه هاجروا الى فلسطين مع موجات الهجرة الثالثة والرابعة ، وبعض منهم هاجر ثم نزح من البلاد . وقد وصل الحماس الصهيونى والانطباع الجماعى الى ذروته فى هذا الجيل ، ولكن الواقع لا يتم ادراكه فقط عن طريق التمجيد والمدح ، حيث كان هناك عدد ليس قليل منهم كانت رؤيتهم مختلفة .

لقد كانت البيوجرافيا الجماعية ريادية، واستثنون من هذا (هـ فوجل وهالكين) ، يشهدون على المبدأ العام . وينتمى الى هذه المجموعة : ن . بيستريتسكى ، وعيبير هارانى ، وى . أريخا ، وأنيجدور همئيرى ، يتسماك شنهار ، ويهوشوع بر يوسف ، و . شتاينمان ، ويعقوب هوروفيتس ، وى . يعارى ، وش راخنشتاين ، و . هيلتس ، وحيم هزاز وآخرين والانطباع الرئيسى لهذا الجيل هو الحربين العالميتين ، والنكبة والاستيطان فى فلسطين ، ويوجد لهذا الجيل فرع أميركى ، من بين أدبائه هالكين والنارود وليستيسكى .

الجيل الخامس : غالبية هذا الجيل من أبناء البلد . وقد ظهر البالغون من بينهم فى الأدب فى نهاية الثلاثينيات ، أما الأكثر شبابا فقد ظهرت فى نهاية الخمسينات . وانطباعهم الرئيسى : القضاء على يهود أوروبا ، وحرب التحرير واقامة الدولة . وكل هذا الجيل أكثر بعدا عن سابقه وعن طابع حياتهم وعن التقاليد التى صيغت فى المنفى (بعض منهم هاجر الى البلاد فى فترة أو بعد فترة النكبة) ويميل الى وجهة نظر

نفدية اكثر بالنسبة للتقاليد اليهودية وأحيانا أيضا بالنسبة للحركة الصهيونية . وينتمى اليه : سميلانسكى يزهار ، وبنيامين تمونر ، وعوشيه شامير ، وأهارون ميجد ، و أ . سند ، وحانوخ برطوف ، ودافيد شاهار ، ويهودا عميحى ، وبنحاس ساديه ، وأهارون أفيلقيلد ، وعماليا كهنا كرمون ، ويورام كنيوك ، وعاموس عوز ، و أ . ب يهوشوع ، وى . كينز ، وى . كورن وآخرون .

الهسكالاه : حركة التنوير اليهودية

فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر بدأت تهب على العالم اليهودى المنغلق داخل أسوار الجيتو رباح حركة التنوير الأوروبية ، وقام عدد من اليهود المتنورين بمحاولات لفتح ثغرات فى أسوار الجيتو لينفذ منها النور الى ذلك العالم المظلم والكئيب الذى كان مازال يتغذى على أفكار القرون الوسطى المتخلفة .

وقد كانت النتيجة الطبيعية لتلك المحاولات من جانب هذا النفر من اليهود أن انسابت مفاهيم عصر النهضة الأوروبية الى العالم اليهودى فى غرب أوروبا أولا ، ثم انتقلت بعد ذلك الى شرق أوروبا ، وهو الأمر الذى تجلى فى صورة حركة يهودية ثقافية حديثة عرفت باسم « حركة التنوير اليهودية » أو « الهسكالاه » (١٩) .

و « الهسكالاه » اصطلاح عبرى يعنى التثقيف أو التنوير ، وكان أول من استخدمه هو يهودا جيليتس عام ١٨٣٢ للدلالة على حركة نشر الثقافة الأوروبية الحديثة بين اليهود (١٧٥٠ - ١٨٨٠) (٢٠) .

وقد بدأت هذه الحركة فى المانيا على يد موسى مندلسون الفيلسوف الألمانى (١٧٢٩ - ١٧٨٦) . وقد كانت الهسكالاه تسعى الى تقريب جماهير اليهود من الثقافة الخاصة بالشعوب الأخرى ، واخراجهم بقدر الامكان من الكمون والانغلاق ، آملا فى أن يصبحوا مواطنين شرفاء فى أوطانهم .

(١٩) شاكيد . جرشون « الأدب النثرى البرى ١٨٨٠ - ١٩٧٠ ، المرجع السابق ، ص ٦٢ - ٦٤ .

(٢٠) ...Roth. Cici : The new Standard Jewish (٢٠)

Encyclopedia, op. cit., col. 855.

ومن أجل بلوغ هذه الغاية كان على « أتباع الهسكالاه » « المسكليم » أن يتنازلوا عن الاعتراف الفردي القومي لليهود ، وعن الأمل فى العتق الذاتى ، وأن ينظروا الى الدين باعتباره أساسا للوحدة اليهودية فقط .

وحيثما انتقلت « الهسكالاه » من غرب أوروبا الى شرقها صادفت معارضة شديدة من اليهود المحافظين ومن الرينانيم ومن أتباع حركة « الحسيدية » (*) .

وقد أمن أتباع حركة التنوير بأن فى وسع اليهود أن يستمروا فى الحفاظ على ذاتيتهم الثقافية اليهودية - الدينية حتى بعد انصهارهم فى بلدانهم المختلفة . وقد حاول هؤلاء فى مجال الانتاج الأدبى أيضا أن يعبروا عن الجمع بين الاندماج فى البيئة وبين الاحتفاظ بالذاتية الخاصة . (صيحة أحد رواد الهسكالاه وهو الشاعر اليهودى يهودا ليف جوردون : « كن يهوديا فى بيتك وانسانا خارج بيتك ») . وسرعان ما خلقت حركة « الهسكالاه » نهضة أدبية قوية . والجدير بالذكر أن الكتاب والأدباء اليهود ضمن نطاق هذه النهضة قد اقتبسوا الأساليب الغربية فى

(*) الحسيدية : حركة يهودية ظهرت فى أواخر القرن السابع عشر على يد اسرائيل بعل شيم طوف (اسرائيل ذو السمعة الطيبة) (١٧٠٠ - ١٧٦٠) . ولم تكن الحركة الحسيدية حركة طائفية لأنه لم يكن لديها أى اتجاه دينى أو أية نية فى المحاولة الاصلاحية الدينية . لقد كان الغرض من الحركة هو ايجاد طريقة جديدة . لعبادة الرب تقوم على أساس أن كل فرد عادى عليه أن يجد الله بنفسه لأن الألوهية موجودة فى الخليقة . كما تدعو كذلك الى ممارسة العبادة فى فرح وبشاشة والابتعاد عن الحزن وعدم الالتزام بكتاب صلوات ، وكانت تحتقر مجرد قراءة التلمود أو الاطلاع عليه .

ويحتوى التفكير الحسيدى على قدر كبير من الخرافات منها : الاصرار على أن القوة المقدسة محبوسة فى حروف اسم الرب (يهوه) ، والايمان بظهور المسيح ، وتأكيد وجود الملائكة وعبادتها . وتمارس طقوسهم بشكل بدائى ، وصاخب مع التماهى فى الشرب والالتيان بالحركات ذات الايماءات الجنسية . وما زال أنصار هذه الحركة منتشرون حتى اليوم وبصفة خاصة فى نيويورك ويعرفون باسم جماعة « حيد » .

... ر. ن. سر، سمي وسبيج المعالي الصحفية .

وبهذه الأساليب الأدبية انتجوا كتابات عبرية ، محيين هذه اللغة ومكيفين إياها للاتجاهات الحديثة في الفكر والأدب الغربيين بعدما كانت قاصرة بصورة خاصة على أداء الأغراض الدينية .

وهكذا يجابهنا حدث أدبي له مغزى مزدوج وغير مألوف الى حد كبير: فمن ناحية عبر الأدب العبري الحديث عن الدعوة الملحة ، الى انعاش الثقافة اليهودية في قالبها المحدود ، ومن ناحية أخرى كان تحقيق هذا الهدف يرتبط بتقبل نفوذ خارجي قوى يصاحبه نقد مدمر موجّه الى الصنيفة المحدودة ذات الجانب الواحد للثقافة اليهودية في شرق أو ربا بحسبة خاصة . والى جانب ذلك فإن توسع ونمو الثقافة اليهودية لخطية جميع مظاهر الحياة كان يعنى العلمانية التي قوضت دعائم حياة اليهود . وهكذا تحققت النهضة في نفس الوقت مع تدمير الأشكال الاجتماعية والثقافية للحياة اليهودية (٢١) .

وقد عدد باترسون في « أدب الهسكالاه » ثلاثة أنواع رئيسية وهي :

(أ) قصص الموعظة الواضحة التي تبرز فيها الموعظة وتحتل مكانا أهم من القصة (سمولينسكين ، التائه في دروب الحياة ، وبرودس ، الدين والحياة) .

(ب) قصص على شكل حكايات فحسب ولكن مؤلفيها يطعمونها بالمواعظ .

(ج) قصص فيها توازن بين الحكاية والموعظة (سمولينسكين ، دفن حمار ، و ش. ش. - أبراموفيتش ، الآباء والأبناء ، برودس ، الطرفين) (٢٢) .

(٢١) الشامي . رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبري الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص ٩ .

Patterson D. : The Hebrew Novel in Czarist Russia, (٢٢) .
Edinbrirgh, 1964(p. 39.

وتضاف أحيانا الى هذه الأنواع الروايات الرومانسية على غرار
روايات أغراهام مابو « محبة صهيون » و « اثم السامرة » (٢٢) .

وهما روايتين تقدمان وصفا تاريخيا للحياة فى القدس والسامرة
فى عصر أشعيا . وقد عمد أتباع الهسكالاه كذلك الى احياء التراث
الأدبى العبرى ، أى أسفار التوراة التى كانت فى نظرهم تراثا كلاسيكيا
للتقافة اليهودية .

وبالرغم من أنه كانت هناك علاقة وثيقة بين صهيون والأدب العبرى
منذ بدايته ، فإن هذه العلاقة تعرضت لفترة من التوقف مع بداية « عصر
التنوير اليهودى » ، حيث أنه لمائة عام (الفترة التى استغرقتها الهسكالاه)
وبالتحديد اعتبارا من الربع الأخير للقرن الثامن عشر حتى الربع الأخير
من القرن التاسع عشر (١٧٨٠ - ١٨٨٠) كان الأدب العبرى يندفع فى
مجار غير قومية (فيما عدا استثناءات ذات بعد رومانسى) . لقد كانا
التخلص من القيود الشرعية والاقتصادية والاجتماعية والدينية فى العالم
اليهودى هو البداية والنهاية بالنسبة للطموح اليهودى .

ولكن مع ذلك فانه خلال هذه الفترة ظهر مفكرون وأدباء من اليهود
تحدثوا بنغمة قومية متأثرين بالمناخ القومى العام الذى ساد أوروبا فى
ذلك الوقت وبسبب عدة ظروف أخرى .

ومن أهم هؤلاء الأدباء والمفكرين : يهودا ليف جوردون (١٨٣٠ -
١٨٩٢) الذى لعب دورا رائدا فى عصر الهسكالاه ، وأحد هاعام (أشير
جينزبرج) (١٨٥٦ - ١٩٢٧) صاحب فكرة المركز الروحى اليهودى
الذى دعا الى الاصلاح الدينى والى صيغ الحياة اليهودية بالصيغة
الأوروبية ، وربى زفى ميرش كاليشر (١٧٩٥ - ١٨٧٤) الذى رسم خطة
عملية الاستيطان اليهودى فى فلسطين .

(٢٢) ميرون . د : « براكيم مابو لأشمت شومرون ، محكارى سفروت »
(فصول من مقدمة « اثم السامرة » (أبحاث أدبية) ، القدس ،
١٩٧٣ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

... بيرس سموديسكي (١٨٢١ - ١٨٨٥)

الحلقة الرابطة ما بين عصر « التنوير اليهودي » وعصر « الاحياء القومى اليهودى وموشيه ليف ليلينبلوم (١٨٤٣ - ١٩١٠) الذى دعا الى الاحياء القومى اليهودى مرتكزا الى اسباب اقتصادية .

وقد حركت حادثة اغتيال القيصر الكسندر الثانى فى عام ١٨٨١ موجة من الاضطرابات ضد اليهود فى المدن الكبرى فى القيصرية الروسية . وقد ساعد هذا العامل بالاضافة الى عوامل أخرى مثل عدم القدرة على توصيل أفكار أتباع الهسكالاه للجماهير اليهودية لأنهم كانوا من الارستقراطيين الذين لا يضرهم الاندماج اقتصاديا على عكس سائر الطبقات اليهودية ، وظهور القوميات الرجعية ، وعدم ملاءمة الظروف الثقافية فى روسيا لانجاح أهداف الحركة ، هذه العوامل وغيرها أدت الى فشل حركة الهسكالاه والى بروز حركة القومية اليهودية على السطح وبداية الصهيونية بمضمونها السياسى (٢٤) .

(٢٤) راجع بهذا الخصوص (الهسكالاه) :

(أ) الشامى . رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص ٤٧-٤٤

(ب) المسيرى . عبد الوهاب (دكتور) : نهاية التاريخ ، المرجع السابق ، ص ٧ - ٢٨ .

(ج) لاحوفر . ف : « تاريخ الأدب العبرى الحديث » ، المرجع السابق الجزء الأول والثانى .

Sachar. Howard Morley : The course of Modern Jewish History Achelta Book, New York, 1959, p. 47 — 220.

(د) ها انسكلوبيديا هعفريت (دائرة المعارف العبرية) .

(و) جودايكا (دائرة المعارف اليهودية) .

مولد وتطور القومية اليهودية « الصهيونية »

(١٨٨١ - ١٩١٧)

خلال الفترة مابين حدوث الاضطرابات التي وقعت فى عام ١٨٨١ . وهو التاريخ الذى ميز نقطة تحول فى حركة الهسكالاہ انتهت بفشلها فى شرق أوروبا ، وبين قيام الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ ، حدثت نقطة تحول الى البلاد السلافية (شرق أوروبا) فيما يتصل بالأدب العبرى ، وظهر كتاب وأدباء للرواية والقصة القصيرة والأشعار والمقالة وغيرها . وكان أشهر من ظهر فى ميدان الرواية هو (شالوم يعقوب ابراموفيتش ١٨٢٦ - ١٩١٧) المشهور باسم « مندلى موخير سفاريم » (مندلى بائع الكتب) ، الذى اشتهر بأسلوبه الشعبى وخلق أسلوبا جديدا ، وأعاد خلق الحياة اليهودية فى روسيا فى القرن التاسع عشر بحذو العالم الاجتماعى وريشة الفنان . وقد سار على هذا النهج فى الأسلوب كل من الأدب المعاصر شموئيل يوسف عجنون (١٨٩٧ - ١٩٧٠) ، وحييم هزاز (١٨٩٧ - ١٩٧٢) اللذين استمدا لغتهما من مصادر العهد القديم والمشنا والتلمود واستخدموها بشكل واسع فى أعمالهما . كذلك فان هناك عددا من الأدباء الذين تظهر آثار روايات مندلى موخير سفاريم فى قصصهم ورواياتهم من أمثال : يتسحاق ابراهام بركوفيتس (١٨٨٥ - ١٩٦٧) ، ويوسف حبيب برينر (١٨٨١ - ١٩٢١) ، وأهارون ابراهام يتسحاق واليعزر شتينمان ، والأدباء الشبان من أمثال موشيه شامير (١٩٠٤ - ١٩٤١) وسميلانسكى يزهار (١٩١٦) .

وخلال هذه الفترة ظهر كذلك عدد من الشعراء من أمثال حبيب نحماني بياليك (١٨٧٢ - ١٩٢٤) شاعر الصهيونية وأمير الشعراء العبريين ، وشاؤول تشيرنخوفسكى (١٨٧٥ - ١٩٤٢) الذى أدخل الروح الهلينية الى اليهود ، ودافيد فريشمان (١٨٦٥ - ١٩٢٢) الذى فتحت ترجماته من الانجليزية والألمانية والروسية الى العبرية مجالا واسعا للأدباء الشبان -

عشر وبداية القرن العشرين دون الإشارة الى (اليعزر بن يهودا ١٨٥٨ - ١٩٢٣) الذى زود الصهيونية بالعنصر الثانى من عناصر الايمان بالدولة اليهودية وهو احياء اللغة العبرية (٢٥) .

وخلال هذه الفترة أثرت حركة « الاحياء القومى اليهودى » (الصهيونية) تأثيرا متسلطا على الأدب العبرى ووجهته لخدمة أغراضها بإثارة الحب الأزلى لفلسطين بين اليهود دون التبرير النظرى لأولوية القومية فى الحياة اليهودية . ونتيجة لذلك فقد أنتج فى هذه الفترة أدب شامل ذو صبغة اعلامية كرس جزءا من طاقته لإثبات أن الممارسة العملية لاستيطان فلسطين هى الوسيلة الوحيدة لتحسين الحالة الاقتصادية لليهود والتخلص من المعاداة للسامية . ونظرا لذلك فإن الانتاج الأدبى للشاعر والأديب كان يعتبر انتاجا قوميا بقدر ما يحقق فى اطار العودة للصهيون (٢٦) .

Encyclopedia Judaica, Vol. 1

(٢٥)

Maximan. Meyer : A History of Jewish literature (٢٦)

(1880 — 1935), Thomas Yoseloff, New-York,

London, 1960, p. 40.

أدب الهجرتين الثانية والثالثة : إذا كان التمييز الدقيق بين عصر خلق أدبي وعصر آخر يجب أن يكون قاطعاً ، فإنه من الصعب ، بوجه خاص ، التمييز بين مرحلة والمرحلة التالية في الأدب العبري الحديث ، وذلك لأن الخط الفاصل بين ما يسمى (الشتات) وفلسطين كموضوع للأدب العبري الحديث ليس واضحاً تماماً ، ومن السهل المرور عليه بسرعة .

والتحول التاريخي في الموضوع الرئيسي للأدب العبري الحديث من وصف حياة اليهود في خارج فلسطين ، إلى أحياء حياتهم في فلسطين ، ثم وصف الواقع الإسرائيلي دون إشارة إلى (الدياسبورا : الشتات اليهودي) ، كل هذا يوضح سمة فريدة لهذا الأدب في فترته الحديثة . فجنباً إلى جنب نجد كتاباً ينتمي عملهم الأدبي سواء من حيث الموضوعات أو الأسلوب إلى أجيال مختلفة ، ومن الطبيعي أن يظل هناك تعاقب لدرجة أننا نجد في عمل كل كاتب على حده تغييرات نتجت عن تغيير موقفه من الشتات وثقافة الشتات (٢٧) .

أن الخلفية الفلسطينية كأساس للحبكة القصصية أو كنقطة محورية شعرية قد بدأت في الظهور في الأدب العبري في جيل بياليك (وربما قبل ذلك) (٢٨) أن « سينحول وكشالون » (الثكل والفشل) ليرميز و « جبعث همول » (القبة الرملية) و « ليلوت » (ليالي لعجنون) هي قصص فلسطينية ، وبنفس القدر فإن « يردنيت » و « بياعار بحديره » (في غاية حديره) لشمعوني - هي قصائد فلسطينية .

(٢٧) الشامي . رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبري الحديث ، السابق ، ص ١٢ .

(٢٨) حنانى . إسرائيل : « ريشيت هسبورتهيرتس إسرائيلى » بداية القصة الفلسطينية ، مجلة « مولاد » ، يونيو ١٩٦٢ ، ص ١٦١ - ١٦٢ .

ما كانت هامة كارهاسات أولى لكشف الواقع الجديد فى هذه البلاد ، الا انها لم تكن مفترق طرق فى مسار الأدب العبرى ، ومعنى هذا ، أن « الارهاصات » الأولى لأدب البلاد ، وبصفة خاصة تلك الانتاجات التى صيغت على خلفية الفترة العثمانية ، لم تكن تحتوى بعد على أى اختلاف موضوعى عن مجمل الأدب العبرى الذى كتب فى تلك الفترة خارج فلسطين والإقوال واضحة : ان قصص برينر الفلسطينية لا تختلف من حيث مضمونها عن قصصه الأخرى ، الجالوتيه (المتصلة بما يسمى المنفى) ، كما أن قصص يافا الخاصة بعجنون لا تكشف عن رؤية مختلفة عن تلك التى تتضح فى قصصه الشرق أوروبية ، وأشعار شمعونى كانت مازال تكتب بالوزن الاشكنازى القديم ، وفقا لنموذج أشعار تشرنمبى نسكى . ورغمنا عنا نقول ، ان هؤلاء الأدباء ، مثل رفاقهم من معاصريهم القريبين منهم ، بالرغم من أنهم صاغوا موضوعات فلسطينية مستوحاه من طبيعة البلاد ، الا أنهم لم يبدأوا عصرا فنيا جديدا ، يختلف عن سابقه فى أنه فلسطينى المضمون .

ان العاملين الحاسمين - الرؤية الأولى فى العالم والارتباط الأولى باللغة العبرية - قد ارتبطا عندهم بشكل قاطع بواقع المنفى .

ان الرؤى الأولى ، و « الشلاق - والأساليب اللغوية الموجهة لها ، وفقا لوصف بياليك (*) » ، هى معايير داخلية يمكن الاستناد اليها من أجل تمييز الفترات الأدبية . ان جيل بياليك ، الذى وصل الى ذروة التعبير العبرية الحديثة حتى أيامنا ، قد تميز كله برؤية شرق أوروبية « جالوتيه » : مرتبطة بما يسمى بالمنفى ، وبلغة « ممتازة » ، ليست لغة

(*) فى الفصل الأول من (« سفيح » - النبت الشيطاني) أشار بياليك بتوسع وصفى الى مصيرية مشاهد الارتوار ، وفى مقالة « جيلوى وكيسوى بالاشون : التوضيح والتورية فى اللغة) . أشار الى اشكالية التعبيرات اللغوية التى توجهها (كل كتابات بياليك - ص ١٩٢) .

واحدة . وحتى بالنسبة لجيل شلونسكى وجرينبرج ومن واصلوا بعدهم (ش . شالوم ولنيه جولديبرج . وناقان الترممان) ، فإنه كان مازال أسيرا رغما عنه لهذه الرؤى الشرق أوروبية ، ولروح اللغة المرتبطة بهذه الرؤى . ولم يؤد اللقاء فى بلد جديدة بشكل تلقائى الى رؤية جديدة .

صحيح أنه قد تغيرت طريقة التعبير (انقطع السفاروى ، واطارات فكرية مستحدثة) ، ولكن أبناء هذا الجيل ظلوا خاضعين للرؤى الأولى الخاصة به ومصادر لغته ، ولم يهربوا منها بالرغم من كل استحداثات الصياغة وطرق التعبير . لقد كانوا استمروا لجيل بياليك وتشترنخوفسكى ، أحيانا عن وعى (ش . شالوم) ، وأحيانا عن غير وعى بدون ارادة (شلونسكى) . لقد طوروا تيارات جديدة ، وجددوا فى علم عروض الشعر وفى النثر ، ولكنهم لم يخلقوا « فترة » جديدة . وهكذا فإن التقارب فى المصادر اللغوية وفى الرؤى الأولى يعتبر بمثابة علاقة داخلية ، ومصيرية ، تربط ما بين الظواهر بالرغم من كل التناقضات وتوحد ما بين الكتاب المختلفين فى مجموعة أدبية واحدة .

وهذه المعايير - الرؤى الأولى والعلاقة باللغة - هى التى تحدد تحديدا داخليا الفترة الجديدة . ونحن نقصد بهذه الرؤية الفلسطينية الجديدة والأسلوب الفلسطينى ، اللذان يرضعان من واقع هذه البلاد ، ومن مناظرها الطبيعية ، ومن العلاقات الانسانية فيها ، ومن أشخاصها ومن مشاكلها الروحية ، ومن غشاريها ومن حروبها ، ومن كل ماتحتويه ، ويتضح اتصاحا جليا فى انتاج جيل من الأدباء الفلسطينيين . وهنا مفترق طرق بين فترة وفترة أخرى : ان الافتراضات الأولية قد استبدلت بأخرى . وبدون الموافقة على أى افتراض « كنعانى » بل من خلال اعتبار أدبى بحث يمكن القول ، ان نمو الرؤية المنطوية على علاقة مادية الى العبرية كلفة أم ، يحدد مصطلحا جديدا هو : الأدب الفلسطينى الحديث ، الذى يعتبر بمثابة وحدة معينة وخاصة داخل الأدب العبرى الحديث .

«يبس» بم «بساء» ابعد او ممن تربوا فيها (٢٩) . وهكذا فان المعيار في تحديد ما يمكن أن نسميه « الأدب العبرى الفلسطينى » أو « أدب الهجرتين الثانية والثالثة » بمثابة وحدة معينة وقائمة بذاتها داخل الأدب العبرى الحديث ، هو الرؤية المنطوية على العلاقة المباشرة بفلسطين من ناحية ، واستخدام اللغة العبرية كلغة أم من ناحية أخرى .

أما فيما يتصل بالبداية التاريخية لهذا التيار من الأدب الحديث . فان سنوات ظهور أوائل المثليين الفلسطينيين قريبة من بداية الانتداب البريطانى ومتداخلة معه . (نشرت استير راب أشعارها الأولى فى عام ١٩٢٢) . لقد كان الانتقال من الحكم العثمانى الى الحكم الانتدابى بمثابة تغيير جوهري فى المنظور السياسى : لقد جاء الحكم البريطانى بوعد بلفور نوفمبر ١٩١٧ وتحدث بشكل رسمى عن وطن قومى يهودى .

وقد كان المنظور الجديد حقيقة خارجية ، سياسية ولكن فى الداخل استيقظت معه علاقة حقيقية جديدة تجاه البلاد . ان الهجرة الثالثة ، التى سرعان ما جاءت قد جددت دفعة واسعة فى مشروعات الاحتلال وفى الحركات الفكرية . وقد كانت الآفاق الجديدة ، والانجازات الحقيقية ، والاحتمالات البادية للعين ، أساسا لتجديد الرؤية الذاتية . (كانت بدايات الأدب الفلسطينى منطوية على الواقع الريفى ، والاستيطانى العامل وحركة العمال) .

وفى الفترة السابقة ، الفترة العثمانية ، سادت كذلك فى البلاد ، وحتى فى المستوطنات العبرية وفى حركة العمال ، رؤية جالوتية (مرتبطة بما يسمى المنفى) من حيث مضمونها (برينر وعجنون ومعاصريهم) ؛ ولكن سنوات الانتداب كانت بمثابة سنوات « الدولة فى الطريق » .

(٢٩) لوز . تسفى: « متسيثوت ضيادم لسفروت هئيرتس يسرائيليت » . الواقع والانسان فى الأدب الفلسطينى ، دار نشر دبير . تل أبيب ، ١٩٧٠ . ص ٧ - ٩ .

، سبب الجديده الى تعبير جديد . وهكذا فانه سرا وعن غير وعى حدث
التغير فى الرؤية ، الذى ادى الى نشأة الأدب الفلسطينى (٣٠) .

هذه القصيدة الطريق الى « الدياسبورا » الى فلسطين ، واللحظة
التي تحول فيها اليأس القاتل الى قوة هائلة ، و ١٠٩٠ . كافكا ١٨٨٠ هاجر
الى فلسطين عام ١٩١١ وتوفى عام ١٩٤٤ ، وأفيجدور همبيرى ١٨٩٠ وهاجر
الى فلسطين عام ١٩٢١ وتوفى عام ١٩٧٠ ويهودا يعارى (١٨٩٩ هاجر الى
فلسطين ١٩٢٠ وتوفى عام ١٩٦٦) الذى تحتل روايته « بثور يحل : فم
ضوء الترقب ، مكانة هامة بين قصص الهجرة الثالثة ، حيث تبدأ فى
المنفى ، حيث خراب الحياة ومن هناك يأخذ أبطاله الى فلسطين.
ومشاكلها .

وتتلاحم مع هذه المرحلة دون فاصل على الاطلاق الانتاجات الأدبية.
المثلة لما يسمى « الأدب الكيبوتسى » ، وهو الأدب الذى يصف محاولات
صياغة الحياة اليهودية فى اطار تجربة المستعمرات اليهودية الاشتراكية
(الكيبوتس) . وأدب الكيبوتس هو أدب أشد نقدا ومشبع بالفغمات.
الأيدولوجية القوية من ناحية ، ويتسم بفردية متطرفة من ناحية أخرى .
ومن أبرز ممثلى هذا الأدب س. ر. ايشنتاين (ولد فى بولندا عام ١٩٠٢
وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفى ١٩٤٢) ودافيد ماليتس (ولد عام
١٩٠٠ وجاء الى فلسطين ١٩٢٠) ، اللذين يصنعان بدايات مستعرة.
(عين حيروود) وتعتبر مسألة اندماج الفرد فى حياة الطائفة أساسا
بالنسبة لهما .

وما زال هذا القطاع الخاص « بالأدب الكيبوتس » كتجربة يهودية
مستقلة داخل فلسطين مستمرا كمظهر من مظاهر الأدب الاسرائيلى المعاصر.

(٣٠) لوز . تسفى : المرجع السابق ، ص ٩ .

وبالنسبة للامح أدب هذه المرحلة ، فإن « هناك سمة يمكن ادراكها على الفور من خلال الانتاج الأدبي لهذه المرحلة والذي ينتمى اليها ، وهى العلاقة الوثيقة بين الايديولوجية والتعبير الأدبي » .

إن مبدئين العنصرين يندمجان معاً فى الصورة الأدبية لمرحلة النجرتين الثانية والثالثة . وهذا بالطبع ليس محض مصادفة وذلك لأن الهجرة إلى فلسطين كانت خطوة اتخذت من خلال موقف ايديولوجى معين ، وكان لابد وأن تكون المعركة الايديولوجية جزءاً من التجربة الموصوفة فى العمل الأدبي (٢٢) .

والظاهرة التى تلفت النظر فى الانتاج الأدبي لهذه المرحلة هى أن الشعر كان هو المظهر الغالب فى هذا الانتاج ، بينما كانت القصة القصيرة هى الأكثر شيوعاً عن الرواية فى مجال النثر .

ويرى رأوبين فالندور أن سبب هذا يرجع الى أن الحياة فى فلسطين فى بداية هذا القرن لم تستطع أن تعبر عن نفسها فى علاقات منتظمة وممبدة للنثر الأدبي ، وليس مرجع ذلك فقط أن بناء المجتمع فى البلاد لم يكن يحظى بالاستقرار ، ولكن لأنه كان حتى من المستحيل رؤية بناء المجتمع وصورته سلفاً . لقد كانت حياة البلاد الخاصة بالهجرتين الثانية والثالثة مشبعة بالرؤى المستقبلية وبأشواق ممزقة غير مفهومة ، وهنا

(٢١) راجع : x الشامى ، رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث ، السابق ص ٢٦ - ٢٧ .

x الشامى رشاد (دكتور) : الأدب الاسرائيلى لجيل حرب ١٩٤٨ بين الالتزام الصهيونى والبحث عن الذات ، مجلة شئون فلسطينية ، عدد ٩ ، مايو ١٩٧٢ ، بيروت ، ص ١١٦ .

(٢٢) الشامى ، رشاد (دكتور) : المرجع السابق ، ص ٢٢ .

أيام الهجرة الثالثة المجالات الجديدة للقصة الفلسطينية ، واتجاهها
ومقاصدها (٢٢) .

ويهتم أدب هذه المرحلة بوصف بدايات الحياة اليهودية في فلسطين
ومع تعاقب موجات الهجرة اليهودية إليها . والعقبان التي صادفتها ،
والانجازات التي حققتها ، والصراعات النفسية والروحية التي خاضتها هذه
الجماعة في محاولة التكيف مع الحياة والواقع الجديدين .

لقد كانت القصة في مرحلة الهجرة الأولى بسيطة . لقد كان الشاب
يعرف ما هو أمامه ويسير نحو مراده في طريق مستقيمة . وكانت مطامح
الهجرة الثانية أكثر تعقيدا ، ولكنها تركزت في الأخرى في دائرة
خصوصية صغيرة . وقد ولدت الهجرة الثالثة في فترة خراب ودمار وعبر
طرق مشبعة بالدم واليأس . لقد هاجم الناس على وجوعهم دون أن يرى
كل منهم الآخر ، وتمزقت المثاليات والمطامح السابقة أربا - ولم يكن يعرف
أى شخص ما هو مراده .

ان الشبان والمرتاحين لا يتركون بسهولة طريقهم المهد . وكان
المتمردون هم الذين يعانون والجوعى . لقد جذبت فلسطين إليها في
العشرينات فاقدى الراحة النفسية ، والمؤمنين والكافرين واليائسين
والمتحمسين .

ولذلك فإن القصة الخاصة بالهجرة الثالثة كانت تائهة وغامضة .
اننا نشعر فيها بفناء الفتى المتحمس ، وبالحالة النفسية للفتيان
الضائعين التائهين الذين يبحثون عن خلاصهم ولكننا لا نعرف ما هي
مطامحهم ولا سبب خيبة أملهم وحزنهم . انهم لا يعرفون أنفسهم ، وقد
تاه الأديب معهم .

(٢٢) فالندور . وأوبين : « سبور هعلياه مشليشيت » قصة الهجرة
الثالثة ، مجلة « متسودا » ، العدد رقم (٤) ص ٢٧٤ .

سبعة أضعاف ، ذلك لأن هؤلاء الفتيان لم يحضروا معهم نبوءة واحدة بل نبوءات كثيرة .

لقد جاءوا من عالم مضطرب ، جائعون للخبز وللروح ، مشتاقون للراحة وللعمل . وفى ضباب هذه النبوءات تاهت القصة الفلسطينية (٣٤) .

ومن أبرز ممثلى هذه المرحلة : (يوسف حليم برينر ١٨٨١ - ١٩٢١) و (ش . شالوم ١٩٠٥ وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٢) ، والشاعر أورى . تسفى جرينبيرج (١٨٩٤ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٤ وما زال حيا) ، وأهارون دافيد جوردون (١٨٥٦ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٠٤ وتوفى عام ١٩٢١) ، والشاعرة ليئه جولديرج (ولدت عام ١٩١١ ، وهاجرت الى فلسطين عام ١٩٣٦ وتوفيت فى يناير ١٩٧٠) ، والشاعر ناثن الترممان (ولد عام ١٩١٠ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٥ ، وتوفى فى مارس ١٩٧٠) ، والأديب شموئيل يوسف عجنون (١٨٨١ - ١٩٧٠) ، وحليم هزاز (١٨٩٧ - ١٩٧٣) ، واسحق عدان (١٨٩٩ ، وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفى عام ١٩٥٤) وتعتبر قصيدته الكبيرة « ماسادا » المعبر الكلاسيكى عن فترة الهجرة الثالثة .

بقلم / رشاد عبد الله الشامي

أستاذ مساعد الأدب العبرى الحديث
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

(٣٤) فالندور . رأوبين : المرجع السابق ، ص ٣٧٧ .

الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة

احمد الحملى

من المعروف أن أقلاما كثيرة قد تناولت هذا الموضوع بالدراسة والتحقيق - والتحليل الى حد قد يدعو البعض الى القول بأن هذا الموضوع أصبح من الموضوعات المستهلكة والمعروفة - لأنه لم يعد هناك مبرر لاعادة الكتابة فيه أو الحديث عنه - غير أن قواعد المنهج الحديث فى الدراسة تقتضى دائما متابعة مثل هذه القضايا بالتحقيق والتحليل للكشف عن المزيد من الحقائق من حولها وتبصير القارئ بكل جديد ينتهى اليه المفكرون والمحققون فى أبحاثهم ودراساتهم ولذا رأينا أنه من المناسب أن نأخذ بقواعد المنهج الحديث فى هذا المجال - وأن نفتح من جديد ملف الفكرة الصهيونية - نقول ان الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع انتهت الى عدة آراء لعل من أبرزها - ونقول «لعل» لفتح الطريق أمام أى اجتهاد آخر فى الرأى .

أولا : ان الفكرة الصهيونية لم تكن وليدة حدث أو ظرف أو تغيير حل بأوضاع الطوائف اليهودية فى فترة زمنية محددة بل كانت تعكس التطورات والأحداث التى مرت باليهود عبر أجيال وأجيال منذ بدء عصر التشتت حتى العصر الحديث من كافة الجوانب - ومن أبرز هذه الحقائق أن أبناء الطوائف اليهودية فى كل مواقعهم وعبر عصور شتاتهم قد حرصوا على الارتباط بأرض اسرائيل القديمة فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأمانهم القلبية - بمعنى أن أرض اسرائيل كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل مكان - وأنه من الصعب أن نتحدث عن شخصية الفرع اليهودى دون أن نأخذ فى الاعتبار هذه الصلة الدائمة .

- - - - -

اسرائيل القديمة قد اختفت من حياة الشعب اليهودى لتحول اليهود الى مجرد طائفة يهودية مثل سائر الطوائف الدينية الأخرى - ومع ذلك نصل هنا الى رأى يطرح لأول مرة حول هذه القضية - وهذا الرأى يقول :

انه من السهل أن نجد أن صلة الشعب اليهودى بأرض اسرائيل القديمة استمرت بشكل لا مثيل له لدرجة تدعو الى القول أن هذه الصلة كانت العنصر الأساسى فى تشكل شخصية شعب اسرائيل - وأنه لولا وجود هذه الصلة لتحول اليهود الى مجرد جماعة دينية بحتة الا أن هذه الصلة لم تؤد الى تغيير أساسى من صورة شتات الشعب اليهودى فى العالم - ولذا يجدر القول بأنه لولا الشخصية القومية ما أمكن ترجمة هذه الصلة الى حركة جماهيرية ذات مضامين اجتماعى كبير - كان فى مقدورها أن تغير من مسار التاريخ بالنسبة لوضع المجتمع اليهودى فى أرض فلسطين - وأن ظهور الصهيونية الحديثة هو وحده الذى أتاح لليهود القيام بدور عملى - وتحول الأمل الى عمل - وأصبحت أرض فلسطين مركز النشاط للشعب اليهودى .

ومن حق المؤرخين أن يتساءلوا لماذا ظهرت الحركة الصهيونية بالذات مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحالى ؟

ليس هناك شك فى أن الصهيونية الحديثة قد اعتمدت فى عملية البناء الذاتى على عمق اللهفة فى العودة الى أرض فلسطين وإن التحرك الايجابى الذى حول اللهفة الى حركة والصلاة الى عمل تاريخى لم يعطى ثماره الا فى نهاية القرن التاسع عشر .

وقد يتساءل البعض لماذا ظهرت الصهيونية الحديثة فى هذا التاريخ بالذات ؟

يرى ان السبب في نمو الحركة الصهيونية الحديثة يرجع الى تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر - والى الاضطرابات التي وقعت في روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفزوس - وتصاعد موجة العداة للسامية في فرنسا ٠٠ الخ - والحقيقة أننا هنا لسنا بصدد تنفيذ هذه المسببات بل نعرض فقط لجوانب النكرة الصهيونية الحديثة كما يراها المحققون والدارسون في المؤسسات العلمية اليهودية حتى يكون أمام الباحث أو الدارس العربي رؤية ولو مختصرة عن وجهة نظر الجانب الآخر ٠

لذا نعود ونتساءل - انه وان كانت معاداة السامية وكراهية اليهود هي التي كانت الشرارة التي اشعلت حماس الصهيونية الحديثة - فهل كانت كراهية اليهود هي الظاهرة التي تميز أحداث القرن التاسع عشر؟ وإذا كانت معاداة السامية هي التي أسهمت في ظهور الحركة الصهيونية ٠٠ أما كان يتعين على الصهيونية أن تظهر في عصور سابقة سارت فيها كراهية اليهود بشكل خطير - يفوق في خطورته ما كان يتعرض له اليهود من كراهية في القرن التاسع عشر - أيام حملات الصليبيين وبعد طرد اليهود من أسبانيا وأيام محاكم التفتيش؟ وإذا كان كل تاريخ اليهود يتميز بمعاداة السامية - كان هناك ما يدعو الى ظهور الحركة الصهيونية في القرن التاسع عشر؟ ٠

وإذا سلمنا جدلاً بالقول بأن الاضطهادات اليهودية قد صاحبت بشكل أو بآخر كل تاريخ اليهود - فلماذا لم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك؟ وهل معاداة السامية في القرن التاسع عشر أحدثت ما لم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة طوال الأجيال السابقة؟

فضلاً عن ذلك فإن الاضطرابات التي تعرض لها اليهود عام ١٨٨١ في روسيا قد دفعت بالكثيرين منهم الى الهجرة ولكن الأغلبية منهم قد توجهت الى دول الغرب والى الولايات المتحدة وكندا وانجلترا وأمريكا الجنوبية وجنوب أفريقيا وأن نسبة قليلة جداً لا تزيد عن نسبة ١٪ عن مجموع اليهود الذين غادروا روسيا القيصرية قد توجهت الى أرض.

... - - - - - هجرة إلى أرض فلسطين كانت بمثابة الطابع الجديد في التحرك اليهودي لأنه حتى مع وجود هجرات يهودية سابقة - لم نجد مثل هذه القلة الضئيلة تتجه إلى أرض فلسطين للاقامة فيها .

ثانيا : لابد من دعوة رجال البحث والدراسة إلى الاسابة على هذا السؤال مرة أخرى لماذا أفرزت أحداث القرن التاسع عشر حركة تاريخية لها مضمونها الاجتماعي والسياسي حركة أتاحت الفرصة أولا أمام قلة قليلة من اليهود للرد على معاداة السامية لا بأسلوب الدفـافـ السلبى وإنما بأسلوب الهجرة إلى مكان أفضل ثم البحث ثانيا عن الوطن القومى وينبغى أن نذكر أنه على الرغم من تصاعد الأعمال المعادية للسامية فى نهاية القرن التاسع عشر إلا أن الفترة التى تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التى عاشها وعرفها اليهود منذ بدء عصر الشتات .

ثالثا : إذا ما درسنا أحداث القرن التاسع عشر أو على وجه الدقة أحداث الفترة ما بين ١٨٥٠ حتى عام ١٩١٤ فاننا نضع أيدينا على الحقبة التاريخية التى شهدت ثورة راديكالية فى أوساع اليهود فى المجتمع العام - وأنه لابد وأن نذكر أنه فى بداية القرن التاسع عشر كان اليهود يعيشون فقط على هامش المجتمعات سواء من الناحية الجغرافية أو من الناحية الاجتماعية .

ولذا ندعوا الدارسين هنا إلى البحث حول الأسباب والظروف التى أدت حتى قبيل نهاية القرن التاسع عشر إلى نجاح جماعات متكاملة من اليهود فى أن تشق لنفسها طريق نحو مركز وقيادة المجتمع الأوروبى حتى قيام الثورة الفرنسية - وكان المجتمع الأوروبى فى بداية القرن التاسع عشر يعتبر نفسه المجتمع اللايهودى الأوروبى ويرى فى نفسه مجتمعا مسيحيا على استعداد وفق شروط معينة أن يسمح للأقلية اليهودية بحرية العبادة وأن يتحمل هذه الأقلية بين صفوفه شريطة أن تعلن هذه الأقلية علانية وصراحة أنها أقل درجة من المجتمع المسيحى الأوروبى - وشريطة ألا تتمتع بالمساواة الكاملة فى الحقوق -

رابعاً : ان الدوره الخريسيه وما تلاها من اطمه هي التي اساحت لليهود لأول مرة فرصة دخول الجال الاقصادى والاجتماعى وعن طريق ذلك وجد اليهود لأنفسهم مكانة فى المجتمع العام .

ومن واجب الدارس أن يتوقف قليلا عند مغزى هذا التطور فى حياة اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ كانوا يعيشون فى القرى وضواحي الريف ولم تكن تعيش فى المدن الكبرى سوى قلة من اليهود - وعلى هذا لم تتاح أمام اليهود الفرصة للالتحاق بالمدارس والمعاهد وكانت أغليبيتهم تمتهن أعمال السمسرة والوساطة الاقصادية وهي من المهن التقليدية عند اليهود - وما كان لليهود وجود يذكر فى الاقتصاد العالمى . وما كان لليهود وجود يذكر فى صفوف الباحثين والكتاب والعلماء - ولم كن لهم نشاط فى مجال السياحة أو قيادة المجتمع أو على قمة الاقتصاد - وخلال مائة عام أى خلال الفترة من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ حدث تغيير جذرى فى حياة يهود أوربا - وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيا من الضواحي الى المدن - وزاد عدد السكان اليهود فى المدن الكبرى فى أوربا وأمريكا بالمقارنة الى نسبة عدد سكان هذه المدن - وزادت نسبة عدد السكان اليهود بشكل واضح فى فينا - برلين - وارسو - بودابست - باريس - لندن - نيويورك - شيكاغو - فيلادلفيا - وأصبح اليهود يحتلون مراكز مرموقة فى مجالات الفكر والصحافة والأدب والفن ووصل عدد اليهود فى الجامعات والمعاهد من الطلبة والمدرسين الى نسبة تفوق أضعاف المرات نسبتهم فى حجم السكان حدث كل هذا خلال جيل واحد أو خلال جيلين وبرز اليهود فى المجال السياسى ولا سيما فى الحركات الثورية لدرجة أنه لا يمكن التحدث عن الثورات فى روسيا دون ذكر دورهم فى هذه الثورات - وقد يصعب الحديث عن الحياة الاقصادية والمالية خلال القرن التاسع عشر دون أن نذكر مساهمة البنوك اليهودية التى كان يملكها آل روتشيلد على سبيل المثال .

نعود مرة أخرى الى السؤال السابق اذا كان القرن التاسع عشر حقاً يعد من أفضل القرون التى مرت على اليهود من حيث المعاناة النسبية

ومن حيث توافر فرص الاندماج فى المجتمع العام والتقدم فى المجالات الثقافية والاجتماعية - فكيف اذا ظهرت الصهيونية فى هذا القرن. بالذات ؟ الحقيقة أن تطور المجتمع الليبرالى بالذات فى القرن التاسع عشر هو الذى خلق ضائقة جديدة تختلف عن ما سبقها أى ضائقة لم تكن مقصورة على ضائقة اليهود التقليدية - كما نجد أن معاداة السامية فى القرن التاسع عشر تختلف عن كراهية اليهود التقليدية لكونها مرتبطة أساسا بالقضايا الاجتماعية وليس فقط بالمبادئ الدينية -

ويمكن أن نكتفى بهذا القدر من الحديث على أن يكون لنا لقاء آخر حول موضوع الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة - حتى نتعرف على نتائج الأبحاث والدراسات التى أجراها رجال الفكر من اليهود حول هذا الموضوع بدون خجل أو وفق الأسلوب احتواء الأفسكار - لأنه من حق أى دارس أن يجتهد فى البحث ويفند أو يضيف أو يعدل من هذه الآراء .

فى الاستشراق الأوروبى المعاصر :

قضايا حول الدراسات العربيه والإسلاميه

مكسيم رودنسون (*)

ترجمة الدكتور محمد حافظ دياب (**)

نختلف - ربما - حول بعض من آراء مكسيم رودنسون فيما يتعلق بمسيرة الحضارة العربيه ، والتحديات المعاصرة التى تواجهها وأساليب مواجهتها . لكننا بالتأكيد لا نختلف على أن كتابات هذا الفكر تتمتع بقيمة عالية فى محاولات إعادة النظر والتوضيح ، حول مشكلات اجتماعية وثقافية وسياسية تتعلق بـماضى العرب وحاضرهم .

ورودنسون عالم اجتماع فرنسى (هكذا تدلر له التسمية) له اهتمام خاص بالدراسات العربيه والإسلاميه . عرفه القراء العرب عبر العديد من كتبـه التى ترجمت خلال السنوات الماضيه ، والتى كان لها صدًى واسع ، لما تحمله من تفسيرات ساهمت فى تقريب التراث العربى من مناهج البحث العلمى الحديثه .

(*) نقلا عن المصدر التالى :

Rodinson, Maxime : "L'orientalisme contemporain en Europe : Elements pour la révision des études Arabes et Islamiques", en L'homme et la société, No. 59, Editions Anthropos, Paris, 1982, pp. 159 — 176.

(**) مدرس الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها - جامعة الزقازيق .

مارسيل موسى M. Mauss ، وتعلم اللغة العربية
أثناء تحصيله الجامعي . عمل فى بداية حياته المهنية
مدرسا بلبنان ، ويعمل الآن مديرا للدراسات العليا
بالمدرسة التطبيقية ، وأستاذا للغة الحبشية القديمة فى
معهد الدراسات العليا للعلوم اللغوية والتاريخية .

رغم شيوع استخدام مفهوم « الاستشراق Orientalisme
قشمة تنويه . لا بد من إيراد هذا حوله . فالاستشراق كما أراه مصطلح غير
صحيح ، نتج عن عملية تعميم لمجموعة من الموضوعات والمواد البحثية
المختلفة ، صنفت بشكل متعسف ضمن تخصص واحد . وهو يدل على
الطريقة التى جرى بمقتضاها استنتاج المصطلح ، ولا يدل على موضوع
ذى مضمون واتجاه واحد ومحدد .

وفى رأى ، أنه لا وجود لما يسمى استشراقا ، بل هناك مستشرقون
Orientalistes فقط ، بمعنى آخر ، ليست هناك دراسات خاصة
بالصين ، وأخرى خاصة بإيران ، وثالثة خاصة بالهند . . الخ ، وإنما
هناك علوم محددة بموضوعاتها ومشكلاتها الخاصة ، مثل علم الاجتماع ،
والاقتصاد السياسى ، واللغة ، والأنثروبولوجيا ، وغيرها . ويمكن أن تطبق
هذه العلوم على شعوب أو مناطق مختلفة ، وعى حقبة أو أخرى ، مع الوضع
فى الاعتبار خصوصية هذه الشعوب أو المناطق أو العصور .

فيما يخص الدراسات العربية والإسلامية (سنستخدم هذا التعبير
تجاوزا) ، فقد يبدو وللوهلة الأولى أن المساهمات الأوروبية فيها متباينة
وأحيانا متعارضة ، وأن كل باحث يأخذ مسارا مختلفا عن الآخرين . -
لكن النظرة الفاحصة تشير الى ثمة خصائص مشتركة تجمع بينها ،
وبالذات خصيصتين أساسيتين هما :

١ - أن هذه الدراسات هى ثمرة نشاط انسانى عام ، يمكن ملاحظته فى
كافة المجتمعات والثقافات تجاه مجتمعات وثقافات أخرى ، وبالأخص
تلك التى تربط بينها علاقات من نوع أو آخر ، وهو ما يتضح بشكل
أوفى فى أوروبا بسبب انتشار المعاهد والمراكز البحثية المتخصصة .

جامدة ، بل ديناميكية ، نتيجة لظروف التغير في هذه المجموعات
بعمامة ، واختلاف هذه الظروف في كل مجتمع منها ، بسبب تباين
العلاقات الاقتصادية والسياسية والأوضاع التعليمية والثقافية
فيما بينها .

وقد لا يكون من الملائم هنا تتبع تطور المساهمات الأوربية في هذا
المجال ، ومع ذلك ، فمن المفيد الإشارة الى أهم المراحل الأساسية التي
قطعتها ...

أولا - الاستشراق التقليدي :

والواقع ، فإن أية محاولة لدراسة ملامح ومكونات الاستشراق الأوربي
المعاصر لابد أن تضع في اعتبارها أنها امتداد للجهود السابقة التي
تعد بمثابة نقطة الانطلاق ، باعتبار أنها كلها تشكل نظاما فكريا
متماسكا نسبيا . ولست أدري اذا كان ممكنا في هذا المجال أن نسترعى
الانتباه لما يسميه ميشيل فوكو M. Foucault وحدة الأصول المنطقية
للعلوم . . هذا النسق العام الذي تشكل في القرن التاسع عشر عبر
تأثيرات مختلفة .

فمن جهة أولى ، تطور البحث العلمي في مجال العلوم الانسانية
Sciences humaines بشكل تابع ومترابط لمسار المنهج العلمي للعلوم
الطبيعية ، وفي كافة الاتجاهات ، ومنها الاستشراق ، حيث تضاعفت
وتخصصت معاهد الأبحاث والتعليم ، وساد طموح نحو الدقة
والموضوعية .

ومن جهة ثانية ، ساهم التوسع في الأدبيات اليونانية والرومانية
واضافتها الى الحضارات الكلاسيكية في دفع عجلة الاستشراق . ولم
يقتصر الأمر على هذه الأدبيات ، بل ان حضارات أخرى في العالم
شكلت كذلك مصدرا هاما للطموح والمراجعة والتقليد ، وهو طموح عام

الأوربية والوعى الأوربى نفسيهما أمام منعطف رئيسى ، تمثل فى التخصص *spécialité* ، وفى محاولة اكتشاف الأفكار الوطنية للمجتمعات الأخرى وملاححها الأساسية . وقد حدثت وقتها فى أوربا ردة فعل ضد « عالمية » القرن الثامن عشر ، التى تكونت انطلاقا من القيمة العالمية للنمط اليونانى - الرومانى . ومن ثم كان طبيعيا أن تستمر الدراسات والتصورات عن الحضارات الشرقية الإسلامية من خلال هذا المنعطف .

وتجدر الإشارة هنا الى تأثير العلاقات العملية التى أضحت وقتها أكثر يسرا ، وأكثر تحديدا ومثانة مع الشرق المسلم ، وهى علاقات أكدت موقع الغرب المتفوق فى النواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية .

ان الموقف العلمى للاستشراق التقليدى كان متسقا مع الموقف العام لفروع العلم فى هذا العصر ، وان لحظنا فيه ملمحا مميزا بشكل أساسى ، هو ما يمكن تسميته « الاحتشام المنهجى » *Bienséance méthodique* .. هذا الملمح يتضح فى الحذر من التعميمات السابقة لأوانها ، خصوصا تلك التى كانت غامضة فى العصر السابق ، والتى - من جهة أخرى - مازالت مطروحة من قبل عدد كبير من الباحثين والفلاسفة . ويتضح كذلك فى التأكيد على أن التحليل الهادئ المتعمق يجب دوما أن يسبق الاستنتاج المتسرع .

هذه المسألة المفيدة لتقدم الأبحاث ، كانت مرافقة لمسألة أخرى قد تبدو شكلية ، وهى التأكيد على ضرورة القيام بعمل جماعى واسع ينكب عليه فريق بحث متكامل ، يقوم كل عضو فيه بجزء ضئيل من البحث . وهو أمر نتج عنه ضالة فى « المحصول » واهتمام بالغ بدقة التفاصيل . ومن المؤكد أن ثمة ارتباط بين سيطرة هذه الأبحاث التى تتسم بالعمل الجماعى والاهتمام بالتفاصيل وبين الظروف الاقتصادية السائدة وقتذاك،

وقد يكون مناسباً هنا أن نعرض لكلمة جاءت في إحدى التقارير السنوية التي دونها جول مول J. Mohl عام ١٨٤٢ ، وقدمها للمعهد الآسيوي بباريس يقول فيها : « نلاحظ أن الآداب الشرقية كان مقدراً لها أن تثري بطريقتة غير متوقعة حقل الذكاء البشرى ؛ وخاصة في مجال تاريخ الأديان والقوانين والمؤسسات السياسية ، حيث الكتابات فيها تشير لنمو لا يمكن تقديره . لكن العلم لا يستطيع أن يسير بالسرعة التي يتطلبها عديمو الصبر من الذين يتوقعون كشوفاً جديدة . فنشر النصوص والترجمات ، التي لا يمكن لغيرها أن تعطى قاعدة راسخة للأبحاث ، لم تنفذ إلا ببطء . والذين يتابعون هذه الحركة ، ويطلبون نتائج عامة ، لا يحصلون إلا على مقتطفات يصعب تبين أهميتها ، لأنها تنتمي لمجموع هائل لا نستطيع تقديره نظراً لاتساعه » .

نفس الكاتب ذكر عام ١٨٤١ أنه : « لا يكفي أن نردد بأن نشر المخطوطات الشرقية الهامة ، هو الحاجة الأهم والأكثر إلحاحاً لدراستنا . ان الانطباع الذي جعل الاستعمال المادي للكتب ميسراً لم يخلفه سوى العمل النقدي الذي قدمه علماءنا لروائع كل الآداب . وليس سوى الذكاء الأوربي يستطيع ولوج عالم الشرق في اتجاه إعادة بناء التاريخ البشرى ، وهو هدف مازلنا بعيدين عنه ، وإن كان السبيل إليه محدداً بوضوح ، صحيح أننا نتقدم رويداً على طريق هذا الهدف ، لكن هذا التقدم ذا القيمة بما تحقق قبلاً ، ضئيل بالمقارنة مع ما هو مأمول » .

إن سبر غور هذه المسائل من جهة ، والمهام المنوط بتحقيقها من جهة أخرى ، توحى ببرنامج يتحقق رويداً . وهو برنامج يتمتع بتأييد غالبية العلماء ، وسوف ينتهى بتشكيل خبرة واسعة ووثائق عالية القيمة . وقد يبدو من غير المجدي هنا الدخول في تفاصيل ماتم أثناء عصر

الى ما يحق من مخطوطات صنف ونشرت بطريقة نقدية مفسرة ومحللة،
اضافة الى مجموعات الببليوجرافيا ، والموسوعات ، والقواميس ،
والقواعد اللغوية . الخ ، فى نفس الوقت الذى تكونت فيه أطر
راسخة ، يمكن الانطلاق منها الآن بشكل مأمون ، وأبرزها الأعمال
التاريخية السردية التى ننسى حاليا أنها ضرورية أساسا حتى عندما
نريد تجاوزها .

الموقف الذى حاولنا تحديده عبر الكلمات السابقة ، يتلخص اذا
فى نمط الأعمال المتتابعة فى مجال الاستشراق أو فى اتجاهه ، وذلك
لتحديد ماحققناه ، والذى كان من الطبيعى أن تثبت عنه مزايا وأخطاء
شخصية لدى العلماء ، وهى مزايا وأخطاء لم نزل نستشعرها فى مجمل
الانتاج العلمى للعصر .

أما الجوهرى كما يبدو لى ، فهو أن الممارسة الملائمة ، ممتدة
وصعبة ، وهى المطلوبة لهذه المهام (خاصة تعلم اللغات وقراءة
المخطوطات . الخ) . كما أن هذه الممارسة الصبورة تلتهم وقتا هائلا
من عمر الباحثين . وأذكر هنا عددا كبيرا منهم أغنى عمره من أجل
اصدار قاموس اللغة التركية ، أو لنشر ديوان المتنبى .

لقد وجدت فى كل العصور والمجتمعات اتجاهات وطموحات نظرية،
لكنها كانت مرفوضة بشكل واسع ، نتيجة افتقارها للدراسة الدقيقة
للتفاصيل ، ولعدم كفاية المستخلصات التى توصلت اليها من وجهات
عديدة ، منها على سبيل المثال ، استعانة بعض من الباحثين بأفكار
عامة مستوحاة من فلسفة العصر ، ومن وعيها الاجتماعى ، بطريق الحدس
المتفوق والمعزول . وقد أدى هذا بشكل مجمل الى الوقوع فى الانتقائية،
وفى أحيان أخرى الى هيمنة دراسة الظواهر الاجتماعية الماضية من
خلال الأفكار المستحدثة ، مثل دراسات مارتن هارتمن M. Hartman
وليون كاتانى I. Catanie عن بدايات الاسلام ، عبر مفاهيم الاقتصاد
الصناعى الرأسمالى .

ان بعض المحققين المبتدئين - ر - ر - ر -
لكنهم غير مسلحين بما فيه الكفاية بسبب من تكوينهم الثقافي المحدود .
ومن ثم يصلون الى نتائج متناقضة أو خيالية ، باعطائهم فعالية لبعض
التفاصيل دون الأخرى من التى أغفلوا دراستها .

أما العلماء الأكثر دقة والأكثر يقظة ، فيأخذون براهمينهم - وهو
أمر طبيعى - من العلوم الانسانية Sciences humaines التى بدأت
تكتمل فى هذا العصر ، مثل علم اللغة التاريخى والمقارن ، وتاريخ
الأديان ، والأنثروبولوجيا الطبيعية وغيرها .

وفى مجال الاستشراق ، بدت نتائج هذه العلوم غالبا مفاجئة ، لأننا
كنا قليلى التبصر فى تطبيق نتائج محددة لهذه العلوم (حتى عندما
تكون النتائج ذات قيمة عالية) فى مجالات رحبة .

وعلى سبيل المثال ، فمن تطور تاريخ الأديان (المتعاضم الأهمية)
حددنا الفرضية القائلة بأن دائرة الأفكار (والأفكار الدينية على وجه
الخصوص) تسيطر على الحياة الكلية للمجتمعات ، وهكذا وقعنا فيما
يمكن تسميته المثالية التاريخية . ومن الترتيب القرابى للغات ، استولت
علينا رؤية عنصرية للأمور ، رغم تحذيرات اللغويين حول ضرورة التمييز
بين واقع التحدث بلغة وبين الانتماء لسلالة معينة ، فصنفنا الشعوب
الى آريين وساميين .. الخ . ومن نتائج الأنثروبولوجيا الطبيعية ،
ميزنا بطريقة فجأة بين الشعوب المربعة الرؤوس والشعوب المستطيلة
الرؤوس .

ان تأثير هذه الآراء العجولة لا يكف عن الظهور فى كل العلوم ،
وأكدته نظرة أوربا الى الآخرين من خلال نزعتها المركزية Europeo-centrisme
الثقافية ، وهى نظرة أدت الى كثير من المضاعفات الضارة . انه
ليس المجتمع والحضارة الأوربيان هما المطروحان كنفوذ يمكن تعميمه
عالميا . وليس تفوقهما المطلق فى كل المجالات مسوغا لتعميمه (هذا

١٠٠٠ - - - - -

وجود عوامل أخرى ذات أثر فى هذا المجتمع وهذه الحضارة ، تنتقل دائما وبشكل آلى الى كل مكان . فاذا كانت بعض هذه العوامل خاضعة للتأثير العالمى ، فان هذا التأثير ليس فعالا فى الكل . أما النقل الآلى ، فقد كان مشؤوما .

ومنذ القرن الثامن عشر ، حافظنا على مفهوم الحضارات الكلاسيكية المتشوقة على غيرها (خاصة فى عصورها الذهبية) . هذه الرؤية التى تقدر الحضارات الكلاسيكية ، كانت مترافقة مع مفهوم نسبى لهذه الحضارات نفسها . لقد كانوا يفترضونها ممنوحة بـ صدر ثابت ، يفتشون عنه غالبا فى الدين . وفى هذا يقول جول مو : J. Mohl « تلتقى آداب الشعوب الشرقية حول آداب أربعة كبيرة هى : العربية ، والفارسية ، والهندية ، والصينية . وهى آداب لم تشكل لنفسها مركزا ثقافيا ، بل استعارت أفكارها من واحدة أو أكثر من هذه الأمم الأربعة الكبرى . وهكذا فاننا لا نرى فى هذه الآداب الثانوية الا أعمالا مستعارة من فكر ابتكارى كون عصرا من عصور البشرية ، ولا يمكننا أن نأمل رؤيتها مدروسة من قبل عدد كبير من العلماء فى المدى القصير . لكننا لا نرغب بأن تبقى مقروكة كليا ، وأن تكون حاجات الإدارة ، والعلاقات التجارية ، أو حماس مبشر ، واندفاع لغوى ، قادرة على اخراجها من ظلماتها ، وبشكل يجعل ظواهرها سهلة البلوغ للمؤرخ . لأن كلا من هذه الشعوب يمتلك أحداثا هامة ، وفقا لدرجة التأثير التى كان يتمتع بها » .

نرى اذا أنه يمكننا أن نصنف ضمن الأخطاء الكامنة فى الأفكار العادة للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، أولية وتفوق النموذج الأوربي ، التى كانت غالبا عنصرية ومثالية .

نشير أيضا باختصار للعلاقة الجزئية مع تطبيقات امبريالية ورؤى جمالية داخلية . وهنا أيضا لا نقصد اللوم ، بل استنتاج واستخلاص نتائج .

ان كثيرا من انتاج المستشرقين فى هذا العصر صحت ، من عسى
أنه ليس محاطا بمشكلات علمية ذات قيمة بالطبع ، فان هذا الحكم
لا يتناول مجمل الانتاج . واذا كان هناك بالفعل نقاطا غير واضحة ،
فهذا يعنى أن المسائل الهامة لم تطرح بعد ، وأن ما تقدم لم يزد على
أن يكون عملية تجميع للمواد ، وهو ما نستخلص منه أن هؤلاء المستشرقين
لم يرغبوا فى التحليل ، أو أنهم تفاضوا عن تعمق الرؤية .

هناك كذلك عيب رئيسى (يمارس عمليا وإن كان غير مؤكد نظريا) ،
يتمثل فى تصور أن اللغوى Linguiste عالم بكل شيء .
فالمختص فى اللغة الصينية مثلا يعتبر قادرا وأملا لكتابة أعمال حول
الفلسفة الصينية ، أو علم الفلك الصينى ، أو الزراعة الصينية . الخ ،
وهو ما يظهر عيوبها واضحة فى عمله . ان الممارسات التى تتم بهذه الطريقة
تتسم بالانتقائية ، وبعدم فهم شروط ومتطلبات النظرية . وهكذا نرى
اتساع هواية المختص ، رغم أنه من المعروف أنه كلما نمت التخصص ،
كلما كان صاحبه مكونا بدقة فى المنظور العلمى لاختصاصه . لكنه
يبدو هاويا عندما يدعى الحكم فى مجالات خارجة عن تخصصه دون أن
يمتلك التكوين العلمى المناسب .

ثانيا - أزمات ومشكلات :

ومع الخروج من مرحلة الاستشراق التقليدى ، أو محاولات الخروج ،
تواجهنا أزمات ومشكلات متعددة ، يثيرها تزايد وتطور التيارات الفكرية
المستحدثة . فمن جهة أولى وأساسية ، تطورت العلوم الانسانية أو
الاجتماعية . لكن الصعوبة العملية تكمن فى توحيد المعرفة الضرورية
لهذه التيارات ، نتيجة عدم الإلمام الكافى بهذه العلوم . وهذا
التوحيد يعد من الصعوبة بمكان ، خاصة مع ظهور عامل آخر ساهم
فى طرح هذه الأزمة ، هو النزعة المركزية الأوروبية ، وتأثيرها على الاتجاهات
العلمية للباحثين المنتمين الى الشعوب الشرقية . فتحت تأثير الخروج
من المرحلة الاستعمارية والايديولوجيات المناهضة للاستعمار ، طرحت

اجيال شابة جانبيا ، بكل خبراتها ومكتسباتها ، على زعم أنها ملوثة .
بهذه النزعة وبالعقلية الاستعمارية . بالنسبة لى ، أحس أننى أتفهم هذه
المشاعر وأتعاطف معها .

من بين العوامل القيمة للتجربة الأوروبية فى الاستشراق ، يفترض .
أخذ الحذر من نوعية الدراسات التى تتصدى لدراسة عادات وتقاليد
المجتمعات الشرقية ، والتى تظهر بشكل يبدو وكأنه اهانة لمشاعر أبناء
هذه المجتمعات . مع الأخذ فى الاعتبار أن مثل هذه الدراسات قد
بدأت أول ما بدأت فى أوروبا نفسها ، عندما تصدى بعض الباحثين لدراسة
عادات وتقاليد الرومان القدماء ، كما أوردتها النصوص القديمة ،
وهو ما يؤكد سيطرة الرؤية التاريخية ، وتنمى الفهم الكلى المرتبط .
Multitude culturelle بالتعددية الثقافية

وللمرة الأولى ، ينغمس الغرب الحديث فى الدوغماتية الدينية .
ليس فقط من قبل بعض الأفراد أو بعض التيارات ، ولكن فى مجمل .
المستخلصات العلمية ، وذلك بإيراد التأثيرات الدينية وتدخلاتها فى تاريخ
وأسلوب المجتمعات على أنه العامل الوحيد ، وهو ما يحتاج الى مزيد من
المراجعة .

فى علم اللغة Linguistique أيضا ، قامت أوروبا القرن التاسع
عشر بما يشبه ثورة كوبرنيكية قلبت مقاييس خاطئة . وهنا يجب ألا
ننكر أو نحقر تراث القواعد اللغوية الممتد منذ أيام الهنود القدماء .
والفينيقيين . فهؤلاء فهموا وعرضوا (بطريق فائقة أحيانا) القوانين
المرتبطة بالبناء اللغوى .

وحتى المساهمات اللغوية الأوروبية فى القرن الماضى ، والتى تمثلت
فى ضرورة وأهمية الدراسة الموضوعية للظواهر اللغوية ، فإننا نلاحظ
مشاركة مرموقة ورائدة من قبل الشرق العربى ، والتى - رغم عدم تحققها
بشكل متكامل - يجب التمسك بها .

ان المستشرقين التقليديين ممن عاشوا مناخ النظم القديمة لسيطرة الباحث اللغوى ، قد أظهروا جانباً من الحذر تجاه المشكلات الجديدة . صحيح أن ممثلى هذه المشكلات كانوا بدورهم يملكون أدوات توضيح هذا الحذر « الشرعى » ، لكنهم لم يكونوا على قدر كاف من الرصانة ، نحاسهم جعلهم جاهلين لمسار هذه المشاركة القديمة للشرق العربى ، بل أحياناً كانوا ينظرون إليها باستخفاف كبير . وهنا يمكننا فهم ردود الفعل الحاقدة والمحمومة التى تخلق بدورها عقبة فى افعال هذه المشاركة القيمة ، والتى تشكل تجديداً فى المفاهيم .

من جهة أخرى ، نرى أن الحذر ليس بأقل من جانب الباحثين الشرقيين . فلديهم عقدة مبدئية تجاه زملائهم الأوربيين الملوئين عموماً بالفكر الاستعماري والاستعلائي ، وهم يحتفظون فى نفس الوقت بالكثير مما يروق لهم من مساهمات الأوربيين بتسمية بعضهم « بالوطنيين المتأوربيين » .

ان الأيديولوجيات الوطنية تسمح لهؤلاء الباحثين الشرقيين بتجديد مرجعهم النظرى ، وبرفض ما لا يناسبهم من المساهمات الأوربية . وفى الطرف الآخر نرى بعضاً منهم ذوى مغامرات فكرية ، ممن يعرفون جيداً كيفية الانتفاع فى ظروف رد الفعل على الاستعمار فى المؤسسات العالمية وفى قطاع من الرأى العام الأوربى .

نفهم من هنا بالتالى حيوية استقبال المستشرقين المتمتعين بالرصانة تجاه هذه المسارات التى يمكن نعتها بالارهابية .

ان حذر المستشرقين التقليديين كبير تجاه مجالات علمية «مستحدثة» مثل علم الاجتماع Sociologie . بل ان كثيرين منهم أظهروا استخفافاً واضحاً تجاه مثل هذا المجال ، وبتعبير أحدهم : « فان ثمة عمل هائل يجب أن ينفذ فى مجالات أكثر « جدوى » . ان ذلك بالطبع أمر مفيد ، لكنه لا يبرر نظرة الاحتقار تجاه المجالات المتطورة حديثاً ، وتجاه الخبرات العلمية المتجددة والمشكلات الجديدة .

ان الحديث عن المكانة الراهنة لبحوث الاستشراق تكتنفه - رغم ضرورته - صعاب عديدة . ولعل ذلك هو ما يدفع بالكثيرين من الباحثين الى الوقوف بتتبعهم التاريخي عند مرحلة معينة تتفاوت قريبا أو بعدا . ولعل الأمر نفسه يصدق أيضا وبصورة أوضح في كتابات المؤرخين . يعامة . ان فهم الدلالة التاريخية للحاضر لا يمكن أن يكتمل الا اذا أضحي الحاضر تاريخا .

على أية حال ، يمكن تبين قسما مميّزة للمكانة الراهنة التي تحتلها بحوث الاستشراق ، تتمثل في : استمرار الاندفاع السلفي ، والاتجاه النثولوجي المركزي ، وتزايد الاهتمام بمجالات جديدة ، وإشارات محلية .

ويمكن مذاكرة هذه القسما تفصيلا على النحو التالي :

(أ) استمرار الاندفاع السلفي :

وفي هذا الإطار نجد أن العديد من الأعمال تتتابع - لم تزل - في هذا الاتجاه السلفي ، وان كان البعض منها يحاول أن يتجاوزه بطريقة أو بأخرى ، تحت تأثير تجديد المشكلات العلمية المستحدثة . وسوف أسمح لنفسى هنا أن أحاول تقييمها ، دون ادعاء بأننى أحيط بها كلية . .

١ - بالنسبة لنشر النصوص ، ووثائق الأرشيف ، والتسجيل ، والعملية ، وغيرها ، فإن ثمة أساليب جديدة بدأت تأخذ بها ، استفادة من نظم الترميز والمكننة الحديثة . وكذلك الأمر في إعداد الفهارس ، حيث نجد كذلك تطبيقا للأساليب الحديثة . ولنتذكر هنا على سبيل المثال ، منشورات مجموعة العمل التي تابعت بأسس جديدة ، الجهود التي بذلت في السابق . وهناك أيضا مطابقة المراجع مع الفهارس القديمة ، وأذكر هنا جهد « فؤاد سزكين » ، حين صحح جزءا من العمل الكبير ، الذي قام به كارل بروكلمان K. Brockleman إزاء النصوص العربية .

٢ - بالنسبة للتاريخ السردى ، فإن الاحتقار الذى بممارسه مدارس التاريخية الحديثة تجاهه ، ذا تأثير ضئيل لحسن الحظ . فالعديد من الكتاب فى هذا الصدد استمروا فى بذل الجهود لتسابعة الأعمال السابقة ، وتحديد تفاصيل التاريخ ، وتوضيحها . وقد نلاحظ هنا عددا من الاختلافات الفردية بين المدارس والاتجاهات ، أى شيئا من المراوحة بين النقد اللاذع والثقة العمياء بالصادر ، أو وصولا الى نتائج عامة انطلاقا من التفاصيل ، ودون المرور بالمشكلة المحورية القادرة على توزيع الأدوار بين العوامل . . لكن يجب علينا القول أن الذين أخذوا على أنفسهم القيام بالتاريخ السردى - خاصة المتبحرين منهم - يتمتعون بالموهبة ، والحس ، والذكاء ، ومن ثم فهم قادرون على القيام بمراجعة قيمة ومثمرة غالبا للنصوص .

٣ - بالنسبة لعلم الآثار ، فمن الملحوظ أن الدراسات فى تاريخ الفن والجماليات والفنون الاسلامية قد تقدمت كثيرا ، ساعد على ذلك درجة الاتقان التى وصلت اليها أساليب التحليل . ولم يعد المنقب الهاوى الذى يهتم « بالقطع الجميلة » ، ولا اتجاهات المركزية الأوروبية يرى أنها ذات أهمية تذكر .

وثمة اتجاه مثير تحدث عنه وأحاط به جان سوفاجيه J: Sauvagei ، حين نادى بضرورة تأسيس تاريخ شامل يرتبط ارتباطا وثيقا بعلوم الآثار ، والهندسة ، والعمارة . وأنه لمن الصواب أن نقوم من الآن فصاعدا بدراسة جديدة لتاريخ الجمليات وتذوق الفن فى المجتمعات العربية والاسلامية ، على قاعدة أكثر رصانة من الانطباعات الذاتية التى تحكم الآن غالبا هذه المباحث ، والتى جعلتها غير ذات قيمة عالية .

٤ - وفيما يتعلق بتاريخ التكنولوجيا وشخصية الحضارات ، والتى تطورت بشكل غير متساو ، فلقد كان لتأثيرات الدراسات المنفصلة عن بعضها نتيجة فاجعة ، انعكست على التخصص الضرورى ، والذى لا يمكن الاستغناء عنه .

اننا لا نجد هذه الدراسات متحدة فى طرح المعرفة الدقيقة للظواهر العربية والاسلامية (خصوصا من قبل الاثنولوجيين والانثروبولوجيين) ، انطلاقا من مجالات ثقافية علمية أخرى ، ومن مشكلات عامة .

صحيح ان هناك مجالات موضحة بالكاد ، واستنتاجات هامة استخلصت ، لكن ثمة عيوب متعددة مازالت تقفها عن بلوغ هدفها ، وببذات عند مدرسة شخصية الحضارات التي لم تزل تسير ببطء ، نتيجة الوعي الخاطئ بحدودات وأهداف هذه المدرسة .

٥ - بالنسبة لتاريخ العلوم ، وهو الأكثر أهمية بالنسبة ، فمن الواضح أن أعداد المتخصصين فى هذا المجال ، من الذين يعرفون اللغات الاسلامية ، وتنوعت اللغوية ، والنظم العلمية الضرورية من فلك ، ورياضيات ، وكتب ٥٠ الخ ، أعداد غير كافية .

٦ - أما تاريخ النظم الاجتماعية ، فقد أعطى أعمالا رائعة ، من مثل التقدم المتعاضد فى مجال تاريخ التشريع الاسلامى ، بفضل العودة النقدية للمصادر . والدراسة الدقيقة للمدارس والتطبيق القانونى ، رغم اختلاف الأنظمة القانونية أو شبه القانونية . والأمر المشجع هنا أن بعض القانونيين - ممن لديهم انفتاحا فكريا - يساهمون فى هذه الأبحاث .

٧ - أيضا تحسنت دراسة اللغات بفضل عوامل جديدة . فالمنهج الحديث تسمع الآن - وببسر - بتجميع المواد الضرورية للقواميس ، وتجديد الرؤى . وبإندراسة المعمقة للابنية اللغوية ، وبتحليلها كليا وبنويا .

لكن يجب أن تضاف الى هذا كله ، أساليب أكثر فعالية للتعليم العملى ، والتي يمكن أن تسمع فى وقت وجيز بتشكيل عدد أكبر من الباحثين المبدعين والمنظمين .

'Ethnographie' والفولكلور Folklore ، والأنثروبولوجيا
Anthropologie ، فقد تجددت أكثر مما توسعت . صحيح أن
:تجميع الملاحظات كان وافرا في الحقبة الاستعمارية ، لكننا نستطيع تهنئة
أنفسنا بتجاوز هذا العصر ، مع التأكيد على أن هذا الصنف من الأعمال
أصبح صعبا للغاية ، بفعل حساسية الأيديولوجيات الوطنية ، وشكوك
الدول الجديدة ، التي تقيم حاجزا أمام تجميع الملاحظات .

كما أن التحديث Modernization محي خطوط العلاقات
القديمة ، إضافة الى أن الأساليب المنهجية في هذه الدراسات قد
تقدمت ، وتخطت غالبا التجميع البسيط للملاحظات بشكله الفوري المباشر .
وعندما نعرف أن الدراسات القيمة التي قدمها فردريك بارث F. Barh
عن القبائل الإيرانية قد توقفت بسبب هذه الحساسية ، نجد الأمر
محزنا للغاية مهما كانت المبررات .

هناك أيضا الكثير من الظواهر التي نفقدها دون تسجيلها ، وهي
خسارة لا يمكن تعويضها بحال . وهنا يجب أن ننبه الباحثين الشبان
المغتربين ، من الذين سحرتهم النظرية أكثر من الملاحظة ، يجب أن يذكرهم
بعيوب الاستشراق الأيديولوجية ، أو بمعنى آخر ، بأن النقص في الخطوط
الأساسية النظرية الموجبة لتجميع الملاحظات في العصر الاستعماري ، لا يقلل
بحال من قيمة الوثائق المدونة للنتائج التي جمعت خلال هذه الفترة .

٩ - بالنسبة للتاريخ الأدبي ، فقد اكتسب أساليب جديدة في إطار
تجديد علم اللغة ، وبالذات مبحث العلامات Sémiologie . كما أنه
من الملحوظ أن الباحثين الجدد في النظم الأدبية يعطونها قيمة وثقة
بالغتين ، وفي نفس الوقت يحتقرون - دون مسوغ - المنهج المستمرة
على خطوط المنهج التاريخي القديم ، الذي مازال يمتلك قيمة من وجهات
نظر أخرى - غير أن الأبحاث مازالت تتتابع انطلاقا من هذين
الاتجاهين .

تحت هذا العنوان ، يمكن أن أضع كافة الخطوط الفكرية التي تحاول استيضاح كافة الظواهر في المجتمعات المنتسبة بغالبيتها أو كلها للدين الإسلامي . والملاحظ أن الرؤية الثيولوجية المركزية قد انعدمت في السابق ، خاصة في عصر هيمنة الموقف الوضعي . لكن الوضعية Positivisme لم تمنع عددا من الباحثين من طرحها للمناقشة على المستوى النظري ، ولو لم تكن لديها القدرة لمناقضتها واعتماد العكس ، في التطبيق العملي لهذه أو تلك من المشكلات الخاصة . أما في أيامنا هذه ، فقد يحدث أن نتجادل بشأنها عادة أو أن نجعل مدى صلاحيتها الواضحة . وعلى العكس من ذلك ، فإن الاتجاهات الحالية الداعية لاثبات الحقائق الفعلية القديمة هي مناسبة لهذا التيار . فإذا كانت الأفكار تجد موافقة أقل وعمومية أقل ، فهي عندها واضحة ، ومثمرة ، وممنوعة ، ومنظرة في قطاع مناسب من العلماء ، وفي أوساط المبتدئين أو الدنيويين حيث فيه تمتزج ، وبالعكس مايقوله الكثيرون من المتخصصين المحترفين : « أنه من المستحيل الفصل في تاريخ الأفكار أو الدراسة البنيوية » . فرغم ادعاءاتهم ، فإن انفتاح العالم المعاصر يدخل الى كل الجوانب بواسطة أفكار المجتمع الذي يرتبط به ، وبالعكس أيضا هناك بعض من آراء العلماء التي لها أثر في جمهور عريض ، ولسكنه متدرج ومتفاوت .

ان بعض ممثلي الاتجاه الثيولوجي المركزي يؤكدون بطريقة واضحة : - وأحيانا عدوانية - هذا المفهوم ، وعلى قدرته في التأثير وتوجيه حقل الدراسات العربية والإسلامية ، بينما كانت مثل هذه الادعاءات قديما مقبولة شفها ، أكثر منها تنظيرا وممارسة . وفي إطار هذا الاتجاه ، يمكننا تمييز عدة تيارات منها :

١ - دراسة الثيولوجيا الإسلامية بطريقة جذابة ، لكنها نقدية ومحايدة . وقد تنابعت هذه الدراسة في أوروبا بواسطة علماء ينتمون لاتجاهات روحية مختلفة ، وبالذات العلماء المسيحيين الذين يستوحون.

L. Guardier ، وجورج قنواى ، حيث تتأكد فى رؤيتهم توجه الروحانية الدينية ، رغم أن الجزء الأكبر من تحليلاتهم تقبله العقول الموجهة بطريقة أخرى تختلف كلياً معهم . ذلك أن هؤلاء يمكنهم أن يجدوا ما هو أهل للنقد فى أعمالهم ، وهذا دليل مشكلة تخرج عن إطار دراسة الظواهر الدينية بالمعنى الضيق للكلمة .

٢ - أن تبرير وإثبات العقيدة الإسلامية مستمر بالطبع فى العالم الإسلامى (وهو ليس موضوع دراستنا) ، لكننا نجد كثيراً من التعاطف تجاه الإسلام فى أوروبا ، وبصورة أكثر من ذى قبل ، حيث شهرته الآن تطال عندنا منطقة واسعة ، وهو أمر ناتج عن حديث الرأى العام عنه كتيار معاد للفرقة الاستعمارية والعرقية . بل إن اتجاهات المجمع المسكونية عند المسيحيين - من التى لديها شعور بالذنب لأخطائها القديمة مع المسلمين - تعتبر كل نقد للشريعة الإسلامية بمثابة عيوب ناتجة عن الموقف الاستعماري السابق . أما ما قدمه المستشرقون من مستخلصات نقدية عن العصر السابق للتاريخ الإسلامى ونزول القرآن الكريم ، فقد كانت دوماً موضع شك .

٣ - يجب أن نفرّد مكاناً خاصاً لأثر الروحانية الإسلامية على لويس ماسينيون L. Massignon الذى أخذ موقفاً متقدماً فى قلب العصر الوضعى ، رغم ردود فعل الاتجاهات المسيطرة . وقد عمل هذا المستشرق المتناقض والمتفوق ، والذى يمتلك معرفة واسعة وذكاء لماعاً ، على الوصول الى تحليل صائب للموقف الفكرى المتعلق بالماضى الإسلامى . أما الاتجاهات الجديدة ، فتتجاوز تحليل الأفكار الشهيرة ، علماً بأنها قد دفعت للتطرف فى ظل شروط معينة وبأسلوب غير تاريخى ، مثل ما اعتمدته هنرى كوربان H. Corban المسلح بمعرفة جيدة فى مجال الفلسفة الصوفية الإيرانية فى العصر الإسلامى ، حين استخلص من الاتجاه الفينومولوجى نتائج لم يتبناها أحد من الفلاسفة غير الملتزمين . وتوصل الى نتائج تملك شفافية نظرية وعدوانية أكيدة ، حول ضرورة

١ - - - - - .
لتاريخ الفلسفة الإسلامية على قاعدة الفكر الشيعي ، كما قدم نفسه
في مرحلة انتشر فيها المتخصصون الرجعيون بالنسبة لبعض حقب الفكر
الإسلامي الذي عالجته . ومع معرفة أقل ، لكن ضمن إطار عملي .
نصل إلى الدراسات التي تناولت الفكر الديني المتطرف وبالذات أفكار
الباطنية ، التي تحدث عنها بوركهارت T. Borckhart . وشيوة
F. Chawat . حيث هذه الأعمال تبدو قيمة حتى لمن لا يشاركوها
الرأي . وفي أقصى التطرف نصل إلى الاعتناق الصافي للإسلام .
كما أورده جينون R. Jinon

٤ - وفي مجال الإشارة إلى الفكر الديني وامتداداته عبر النظم
الاجتماعية ، نلاحظ في أحيان انخراطا داخل الاتجاه الشيوعي المركزي ،
وفي أحيان أخرى خارجه ، وفي الغالب تذبذبا بين المحورين بطريقتي
مشوشة ، من مثل سيميولوجيا الخطاب الديني عند ايزوتسو Eizostou
ومحمد أركون ، والتطبيقات البنائية المختلفة .

(د) مجالات جديدة :

ثمة دراسات جديدة نمت وتكونت مرتبتها العلمية ، وأخرى قديمة
نراها تطبق في نواح جديدة وفي حقول جديدة .

ونشر مثلا للتطور الكبير - الذي لم يزل غير كاف - في دراسة
المراحل الحديثة من التاريخ ، التي توصف أحيانا « بالمراحل المظلمة » ،
كإيران بعد المغول ، والامبراطورية العثمانية .

صحيح ان دراسة الامبراطورية العثمانية قد عرفت تطورا سابقا
نتيجة الضرورة العلمية ، أو بايعاز من قدرة هذه الدولة ، لكن تجديد
النشاط الحالي ، لايعني الا بمحاولات تكبير حجم الدراسات القديمة .
بالنسبة لتاريخ الحركات السياسية وتكون الدول المعاصرة ، فقد أضحت
النظرة إليها عموما أقل احتقارا من الماضي . أما فيما يخص التاريخ

الاقتصادي والاجتماعي - خاصة بعد المستخلصات الصائبة التي توصل اليها كلود كاهن C. Cohen نذ عام ١٩٥٥ - فقد عرف تطورا مميزا . والمؤتمر الأول الذي أولى هذا الموضوع أهمية ، عقد في لندن عام ١٩٦٧ .

اما مبحث علم اجتماع الاسلام Sociologie de l'Islam . فهو شاغل قديم ، يشهد على ذلك العمل الطموح الذي قدمه روبين ليفي R.Lévy منذ عام ١٩٢٠ ، مع ملاحظة أن كل دراسة لا تقتصر على السرد يمكن أن تكون في متناول علم الاجتماع . كذلك فإنه خلال السنوات العشر الأولى من القرن الحالي ، وفي مجلة « حولية علم الاجتماع » L'année sociologique التي أسسها اميل دير كايم E.Durkheim تم احصاء عدد من الأبحاث الأوروبية المتعلقة بالاسلام في ماضيه وحاضره . ومؤخرا اهتم لويس ماسينيون بهذا المجال ، وأطلق عليه « الدراسة الوصفية للعالم الاسلامي » Sociographie du monde Islamique اضافة الى أعمال مشابهة بدأت تظهر منذ وقت قريب ، منها ماتجاوز الوصف البسيط للنظم والظواهر ، بهدف محاولة استخلاص نتائج على مستوى النظريات العامة للمجتمع ، أو على الأقل وضعها في اطار الرؤى النظرية لهذا النوع من الدراسات .

يمكننا أن نكشف عن مجالات أخرى جديدة ، منها المشوش ، ومنها الجزئي ، ومنها الذي يعتمد على وثائق لظواهر مأخوذة من العالم الاسلامي .

عبر هذا كله ، يمكن أن نستخلص نتيجة واحدة ، تكمن في أن العديد من المجالات العلمية قد أظهرت مجموعة لا بأس بها من الباحثين ، وأن بدت الحاجة أوفى - ماتزال - الى تجاوز العزلة التقليدية في علم دراسة الاسلام .

(د) اشارات محلية :

في مختلف البلدان الأوروبية والأمريكية ، تظهر اتجاهات خاصة تحت تأثير درجة تداخل كل بلد في التيارات الفكرية ، وحسب طبيعة وميل

المؤسسات الجامعية ، وكذلك حسب درجة الانعزال فى أبنية مؤسسة الاستشراق التقليدى . . . وهى اتجاهات تثقل بوطنتها على الدراسات الشرقية فى كل بلد منها .

ويبدو أنه على درجة كبيرة من الأهمية أن نضع لكل بلد ، ثبنا بالأعمال المنشورة التى قدمتها ، لكن هذا الثبت يتداخل مع نوعية الاتجاهات . . . ولهذا السبب ، سوف نكتفى هنا باستخلاص بعض النتائج والاتجاهات الخاصة بتطور الاستشراق الإسلامى فى بلدان أوربا الاشتراكية . هذا التطور أصبح الآن محصورا فى دراسات تهتم بالتفاصيل ، وتفول على النمط التقليدى ، والسبب واضح فى ذلك ، فهناك حظر الى حد ما لتقدمه فى السلم الجامعى ، وهناك اضافة ، استحالة لعرض الأفكار الغربية . والباحثون هناك يخاطرون كل لحظة باحتمال التصادم مع التنظيرات الرسمية ، وكسب عداوة طبقة المفكرين الذين تثق بهم الدولة والحزب ، من الذين أوكلت لهم مهمة التنظير . هذا لايمنى - فى مقابل - أنه لا توجد عناصر قيمة فى ذلك التنظير ، ولا أن الأفكار الغربية قابلة للعرض أو الطلب ، بل لدى وعينا هذا الموقع ، نفهم حسنات وصعوبات حرية التعبير . عندها يجب أن نتسلح بالمنطق العقلى أمام كم الأعمال السخيفة ، والتى تصدر تقريبا كل يوم فى الغرب . . . هذه الأعمال التى تبدو وكأنها الثمن المؤسف والخطير لهذه الحرية . وهو أمر يجعلنا نعى سبب تركيز علماء الاستشراق فى بلدان أوربا الاشتراكية على أعمال تفصيلية ممتازة ، وعلى طباعة النصوص الواعية ، وتجميع القواميس على مستوى جودة ، والتى تحتوى موادا اثولوجية ، وتاريخية ، وأدبية ، كما فى العديد من قواميس اللغة التركية فى الاتحاد السوفيتى .

كل هذا لا يمنع بالتأكيد تطورا خفيا للأفكار التى تظهر فوق السطح رسميا ، ويعبر عنها بمنشورات معينة ، مقنعة أحيانا ، تحت شعارات جوالية للمذاهب الرسمية ، مثل الدعوة الى الماركسية كاحتياط واجب

في هذه الحال . فشروط الانتاج الفكرى في هذه البلدان ايام المسحيه المطلقه كانت مفروضه بواسطه الكنائس . ومن المشجع أن نذكر بأن هذه الشروط قد سمحت - في رأى - بتقديم تفاوتت الدراسات في مراحل معينه على تأكيده .

نشير أيضا الى أن هذه الدراسات تبدو غريبه للمراقب غير المطلع ، فهي تترك حرية مطلقة للرؤية التبريرية للاديان بأن تنتشر في مجال محدد ، والتعبير عن الأفكار المتناقضة مع أيديولوجية الدولة الرسمية ، والذي ينتشر بشكل محصور ، وعلى مجالات لا تقترب من تنظير الاتجاهات العملية الأساسية للأنظمة الاجتماعية ، والتي يعتبرها هؤلاء غير خطيرة عندما يلعبون دور صمام الأمن . هكذا نرى أيضا انتعاش التعبير الدينى الكاثوليكي التقليدى فى بولندا ، والدوجماتية المسلمة الأكثر انغلاقا فى يوغوسلافيا .

رابعاً - آفاق المستقبل :

والآن ، كيف يمكننا تصور مستقبل الدراسات العربية والاسلامية . فى أوربا ؟ وأية آمنيات نستطيع تحديدها حول اتجاهاتها ، القابلة للمتابعة ، ولحمل امكانيات مثمرة لهذه الأبحاث ؟

سأعطى فيما يلى رأى الشخصى ، والذي أعى تماماً أنه نسبى ومتعلق بى ، دون أن أخفى على نفسى وعلى الآخرين أنها بالتأكيد عرضة لملاحظات غير واضحة ، نتيجة لعوامل شخصية وموضوعية .

بداءة ، لا يجب التخلنى عن الخبرة المكتسبة والثمينه القرنين الماضيين ، اذ هي مادة غنية الى حد بعيد ، فى امكاننا أن نستخلصها كلياً أو جزئياً ، لكن اهمالها يعنى ارتداداً مفاجئاً على المستوى الثقافى لمجتمعاتنا . كذلك لا يجب أن نتخلنى عن قيم التجرد العلمى القديم الذى يمكن تلمسه عند العديد من المستشرقين السابقين .

ان الباحث المعاصر عليه أن يكرس جهده ليتوصل الى رؤية موضوعية ، حتى لو تعارضت مع مستخلصات علمية سائدة . قد تبدو الموضوعية الكاملة مستحيلة ، لكن هذا لا يعنى اغفال محاولة التوصل اليها ، لا كما يفعل البعض حين يخضعون أعمالهم بوعى وارادة كاملين . لدفاع عن قطعية مرتبطة برأى سابق ، فهنا نكون كمن رمى بنفسه فى الماء كيلا يبيلله المطر . ان النتائج عندما ستكون أشبه بالكارثة . لذا يجب أن يمتلك هذا الباحث وعيا حادا ، ويقظا ، وموروثا من نزاهة . سابقه ، وان كانت التحولات لابد منها ، مثلما قال ماركس K. Marx : « ليس هناك من طريق ملكى للعلم » .

والمسار العلمى له أيضا ميزة أساسية تكمن فى أنه يتقدم بالتدريج ، لذلك ينبغى عدم السماح بالقفزات ، الا فى ظل شروط المراجعة الدائمة ، كى يمكن التحقق من الطريق التى جرى المسار عليها . ويجب على الباحث أن يضع أمامه فكره وقلبه معا ، مستهديا فى ذلك بكلمة أبو قراط : « الحياة قصيرة ، وطريق الفن طويلة ، والفرصة سريعة الفرار ، والتجريب خطير ، والمنطق صعب » .

لكن المسار العلمى يجب أن يحيط باهتمامات كانت تلعب فى الماضى . دورا ضئيلا . ومن الضرورى أن تتجه هذه الاهتمامات نحو تنظير عام . هذا التنظير الذى يجب أن يأخذ فى الاعتبار المشكلات العامة الأكثر حداثة ، فيستوحيها دون أن يصبح عبئا لها ، ودون أن يتصورها شيئا مختلفا عما هى عليه علمية حقا . فالنتائج هنا مؤقتة ، لكن يمكن تعميمها . وانه لمن الضرورى أن يقوم تعاون بين العلماء والباحثين فى المجتمعات المدروسة مهما تكن صعوباته .

ومن المناسب أيضا الاهتمام بالمجالات التى قد تبدو فى حكم الفرعية ، والتى تبتعد عنها المعرفة الكلاسيكية ، وكذلك دراسة المراحل غير الكلاسيكية (المسماة تعسفا بمراحل الانحطاط) ، والتاريخ الثقافى . للعادات والتقاليد .

ومن الضروري تجاوز التجميع الآلى للنتائج ، المستوحاة من الأفكار غير الواعية وغير المدركة ، والتوصل الى تكوين وتحديد المشكلات المطروحة .

ومن المناسب أن نطرح هذه المشكلات فى الاطار الذى يولد معنى من المعانى ، والذى لا يمكن - فى رأى - تحديده الا فى اطاره العام ، وهو الاطار السوسىولوجى والأنثروبولوجى .

ان ولوج حقل الدراسات العربية والاسلامية يجب أن يمر بمشكلات الأوضاع الحالية ، دون اعتبارها مجرد استمرار بسيط للحضارة الكلاسيكية .

وعلى الباحث أن يندمج فى التيارات الفكرية والاجتماعية المعاصرة للشعوب الشرقية ، وان يستخدمها فى اثراء تساؤلاته وتاصيل أفكاره .

ان الصعوبات التى تواجه تحقيق هذه المساهمات عبر هذه الرؤى ، ستصطدم بعدم التفهم ، وبالشكوك ، لكن التقدم العلمى يرتبط دائماً بثمن كبير ينبغى أن ندفعه .

ان البرهان لا يدعمه سوى التجربة التى تقوى العزم ، لكن الرصانة والنزاهة لا يمكن التعرف عليهما الا على المدى الطويل .

وفى كل الأحوال ، ستبقى دراسة المجتمعات لغيرها موجودة ، طالما هناك اتصال ثقافى Acculturation بين الشعوب ، كحاجة أساسية للإنسان ومجتمعاته البشرية التى انتقادت بطريقة أو بأخرى لتواصل النشاط العلمى .

ترجمة :

د . محمد حافظ دياب

أسفار الحكمة فى العهد القديم

والذاتيراث المصرىة والبابلية عليها

محمود على حميدة

ماجستير فى الأدب العبرى

تحتوى أسفار الحكمة فى العهد القديم على أسفار أيوب ، والأمثال ، والجامعة بالاضافة الى عدد من المزامير ، وبعض الأسفار الأخرى التى تحتوى على عدد من الحكم مثل سفر القضاة . كما تحتوى أسفار الأبوكريفا على سفرين من أهم أسفار الحكمة وهم سفرى يسوع بن سيراخ ، وحكمة سليمان (١) . وبصفة عامة فإن أسفار الحكمة تمتاز بأنها تعنى بحياة الفرد وليس بأطوار التاريخ ، وهى فى هذا تختلف عن أسفار العهد القديم الأخرى التى تعنى بدين الشعب ورسالته فى التاريخ ودعوته الخاصة بعبادة الله . وهذا وكانت الحكمة القديمة تتخذ مظهر الأمثال العامة مصاغة فى عبارات تشير الى بعض الأشياء القياسية المشاهدة اما فى عالم الطبيعة أو فى تصرفات البشر وكانت تتخذ أيضا صيغة اللغز مثل لغز شمشون ، وأمثال يونان الخرافية ، وأمثال يهوآش (٢) .

ويقول « حزقيال قوقمان » أنه كان يوجد رأى شائع يشير الى أن الترتيب التاريخى لأسفار الحكمة المقرائية يأتى بعد النبوءة الأدبية ، وبدقة أكثر بعد سفر حزقيال ، وأن هذه الأسفار من نتاج الهيكل الثانى ، حيث تبلورت فى أسفار الحكمة شريعة الأنبياء بالنسبة للمدين والأحلاق (٣) .

لقد كان فى بنى إسرائيل منذ الأزل - كما كان فى الشعوب الأخرى - رجال تطلعوا الى أعمال البشر وأحداث الحياة ، ولذلك كانت لديهم

الحكمة وكيفية حل المشاكل المعقدة السائدة فى المجتمع ونقل هؤلاء حكمتهم من جيل الى جيل وكان لهم مدارسهم ، وتلاميذهم . وتعاليمهم .

فالكاهن يفسر الشريعة ، ويلقن الشعب التعاليم المستمدة من التعاليم الموسوية ، والنبي يعلن ارادة الرب ، وينطق بكلمته ، ويعلن الارادة الالهية ، أما الحكيم فيقدم النصيحة العملية لمشاكل الحياة اليومية بما نه من بعد نظر مستمد من مشاهداته فى الحياة ، وخبراته طوال السنين ، وسعة اطلاعه على ما سبقه من أقوال الحكماء . وكانت دوائر عملهم على التقابع هى العبادة ، والطقوس ، والآداب . وهذا التمييز بين النبي والحكيم واضح ، لأنه بينما كان الأنبياء مصلحين عمليين ، أثروا برسالتهم عن الرب الى دائرة الخلق الفردى والاجتماعى فهم بعملهم هذا كانوا دائما يبدأون بالمستويات العليا ، ومن نقطة انطلاق المبادئ العظمى اتجهوا الى تأكيد المثل العليا للآداب والأخلاق . أما الحكيم فكان أكثر شيوعا إذ كان يتجه الى مستوى أقل وكانت رسالته توجه بصفة خاصة الى الواجبات العادية للحياة اليومية (٤) .

كان النبي رجل الشدة ، وكان ينطق بالرسالة الريانية التى تدعو اليها الحاجة باقتناع مملوء بالحماس ، أما الحكيم فكان رجل أخلاق يلاحظ بعناية أحداث الحياة حوله ويستخلص منها دروسا يضعها فى مبادئ حكمية وقواعد ماثورة . ولكن هذا التمييز لم يكن معروفا فى العصور القديمة لأن القدماء آمنوا بأن الحكمة هبة الهية وليست موهبة انسانية مكتسبة ينالها المرء بقوة ذكائه وثاقب فكره ، وقد منح الله هذه الهبة الالهية لزعماء الشعب (: الأمثال ١ : ٢٠-٢١) .

هذا ولقد كان الناس يتوجهون لأصحاب الحكمة وقت الضيق لأخذ نصيحتهم فى كل شئ صعب وبذلك عمل الحكماء كمستشارين لشعبهم وبصفة خاصة للملوك والوزراء والمهتمين بشئون المجتمع والدولة والذين يوجد لديهم دائما مشاكل يستلزم حلها وجود الحكمة والفهم والوضوح

احتتبال ، وحوشى هاراض .

وكان هؤلاء الحكماء رجالا أذكيا وذوى ثقافة عالية ، وسياسيين محنكين وكان يلجأ اليهم الملوك والوزراء وكل الشعب الاسرائيلى للأخذ بمشورتهم والنيل من حكمتهم مثلما كانوا يتوجهون الى الأنبياء لطلب كلام الرب ، والى الكهنة لمعرفة الشريعة فيما يختص بالدين وكانوا يتميزون بما يلى :

١- أنهم تخطوا حدود التخريب الوطنى وفتحوا قلوبهم للمعرفة أيا كان مصدرها وعلى نقيض الكاهن والنبي لم يكن فى سريرتهم أى عبل للتعصب القبلى .

٢ - صاروا مؤلفين فنموا قدرة الكتابة والتأليف وسجلوا حكمتهم فى العديد من الكتب .

٣ - كانوا عمليين الى درجة سامية ، فلم تكن فلسفتهم لمجرد الفلسفة بل اتجه كل تفكيرهم للحقائق المجردة فى الحياة اليومية فقد كان مطلبهم طريقا للحياة لا مجرد حل للظن والتخمين .

٤ - يقول «ى» داندسون ، ن «ى» بروس « أن الحكماء أبقوا على الاعلان بعد أن ضمت صوت النبي وفقدت رسالة الكاهن وحبها فى اسرائيل .

٥ - اهتموا بالفرد أكثر من اهتمامهم بالشعوب فى أطوار تاريخهم ووقفوا عند التاريخ موقفا يكان يكون سلبيا تماما حيث أنهم اهتموا بتوجيه النصائح للشباب من أجل تحقيق أهداف الحياة الطيبة وذلك كما فى سفر الأمثال ، كما تغلغلوا فى أعماق الألم الانسانى لادراك معنى الحياة وذلك كما فى سفرى أيوب والجامعة .

عصر القضاة فى أمثلة (أقوال مأثورة) بلاغية وبلغية فلسفية ومشاعره وذلك لاسعاد قلب المستمع وحفر هذا الكلام فى ذاكرته وهذه اللغة تكيفت بمرور الوقت مع البناء القصائدى وطرق الوزن السائدة فى القصائد المقرائية ، كما استخدمت الحكمة كل أنواع البحور المألوفة فى شعر المقرأ مثل التوازي (الترادف ، والتقابل) ، والأساليب البلاغية ويصفة خاصة أساليب المقارنة وهذا بالاضافة الى ماتخذته لها من رموز خاصة لتعبر بها عن أفكارها ، وهذه الرموز عبارة عن تعبيرات كانت موجودة فى اللغة العادية وأعطتها الحكمة طابع خاص كما اشتملت على تعبيرات جديدة خلقتها لها الحكمة وأدخل كثير منها فى موضوعات اللغة العادية (٥) .

ان أسفار الحكمة المقرائية تناولت موضوعات جعلتها متميزة عن بقية أسفار العهد القديم بما يلى :

١ - أنها أسفار فردية ، وشخصية ، تهتم بالانسان وليس بالأمة أى أنها تهتم بالفرد وليس بالكل ، والمجتمع يكون له أهمية عند الحكيم بالدرجة التى يؤثر بها على الفرد .

٢ - ان بنى اسرائيل ، وأغنياء شعب بنى اسرائيل لم يذكروا ولا مرة فى أى سفر من أسفار الحكمة الثلاثة (الأمثال ، وأيوب ، والجامعة) . وفى الحقيقة فان الانسان الذى تهتم به أسفار الحكمة هو انسان يهودى يؤمن بالله بنى اسرائيل ويحفظ وصاياهم ولكن هذا يفهم تلقائيا ، ولا يذكر بالتفسير كما فى بقية أسفار العهد القديم .

٣ - ان أسفار الحكمة فى العهد القديم أسفار عملية والهدف من أنها تبحث فى الحياة ليس هدفا فرديا ولكنه هدف عملى مثل النجاح والسعادة وطول العمر والشهرة والمجد والمرأة الطيبة وكل هذه الأشياء مذكورة بصفة عامة فى أمثال الحكمة التى فى سفر المزامير .

الأسفار الثلاثة (الأمثال ، وأيوب ، والجامعة) ميزة ثالثة عن بقية الأسفار وهى أنها تعتبر أسفار علمانية لأنها تهتم بصفة أساسية بالجانب العلمانى من حياة الانسان ، فتهتم بأعماله اليومية وتقدم له النصائح وكيفية النجاح فى هذه الأعمال .

وفى الحقيقة فان الأساس لهذه الحياة هو أساس دينى يقوم على أساس الاعتقاد فى الله وفى رعايته الشخصية ، والثقة فى أن الثواب والعقاب بيد الله وذلك بسبب الثقافة الأولى للانسان اليهودى. وعدم قدرة اليهود بصفة عامة على فهم الحياة والعالم ، وعلى الرغم من ذلك فليس فى أسفار الحكمة أى احساس بالجانب الدينى فى حياة الانسان وليس بها على الاطلاق أى وصايا من وصايا الشريعة، وهذا يجعل أسفار الحكمة فى درجة روحانية وأخلاقية أقل من الدرجة الروحانية والأخلاقية لبقية أسفار المقدس ، وذلك لاي معنى أن الحكماء لم يعترفوا بقدسية الوصايا الخاصة بالشريعة والتزام الانسان بها ولكن قرب الحكماء من مشاكل الحياة الفعلية كان بعد قرب الأنبياء من هذه المشاكل (٦) .

لقد نبع قرب الأنبياء من خلال الرأى الخاص بأن الله هو كل شيء ، وأن الانسان والطبيعة وكل المخلوقات خاضعة له وقد خلقوا للعبادة والتسبيح وبالنسبة للانسان فهو شعب اسرائيل ولكن عند الحكماء يكون الأساس هو الانسان ومصيره فى الحياة ، أى أن الانسان هو الذى كان مركز فكر الحكماء ، ولقد اندمج الحكماء فى عملهم وفى مجال التعليم الخاص بهم مع الاحتياجات العقلية للحياة العملية ومع الطبيعة البشرية للانسان العادى .

ان الحكماء المعلمين لم يطمحوا فى تربية الأبطال الروحانيين ذوى المواهب ولكنهم طمحوا فى تعليم الانسان العادى الذى يكون سليما من الناحية الصحية والنفسية والذى يكون مستقيما ومجتهدا حتى يحصل على الشيء الطيب لنفسه وعلى الفائدة لأقربائه وأصدقائه .

المعلمون على ترسيخها ، شريعة الثواب والعقاب ، التي كانت سائدة في اسرائيل في ذلك الوقت ، ومغزى هذه الشريعة هو أن كل عمل لابد وأن يكون له نتيجة مناسبة ، فالعمل الطيب يكون له أجر أما العمل السيء فيؤدي الى العقوبة جزاء هذا العمل .

وطبقا لهذا المبدأ فإن الحكماء قد أكدوا لتلاميذهم السعادة والنجاح في الحياة اذا ساروا في الطريق السليم وبشروطهم بالفشل والدمار اذا ساروا في الطريق الغير سليم وهذا المبدأ حقيقة ولكنها ليست دائمة الى الأبد أو أنها ليست حقيقة صرفة على الإطلاق ، فلقد أثبتت التجربة أن الانسان لا يأخذ الثواب على العمل الذي يقوم به في حياته بصفة دائمة ولذلك فقد أثبت بين الحكماء المشكلة الخاصة بالصالح والطالح لأن هناك صالح يخسر نتيجة صالحه وطالح يطول في اسيائه وذلك كما هو مذكور في سفر الجامعة ٧ : ١٥ .

ولقد أصبحت المسألة صعبة جدا بعد خراب الحياة السياسية نتيجة الاستسلام لوطأة الشعوب الأجنبية كالأشوريين ، ولقد تحمل رجال صالحون من بني اسرائيل الكثير من الظلم دون ذنب اقترفوه ، ولذلك انتشرت الحكمة الاسرائيلية المألوفة وبدأ الانسان البسيط في اسرائيل يأل أين العدل الالهي ، بعد أن أصبح الأبناء يتحملون ظلم آبائهم أو بصفة عامة ليس هناك عدل ولا عادل ، لقد كان هناك أصداء كبيرة للأزمة الروحانية التي مرت بها الأجيال على أساس خشية الرب في اسرائيل والتي ظهرت في أسفار الأنبياء مثل صفنيا ، وصفون وارميا ، وحزقيال وملاخي ، وارشدت هذه المشكلة الصعبة الحكماء الدينيين الذين كانوا من مؤلفي المزامير لحل المشكلة .

أي أن الحكماء المعلمين قصد بذلوا جهودهم على أساس خبرتهم وناقشوا هذه المشكلة بين مؤلفاتهم ونتيجة هذه المناقشات نتج لنا سفر ايوب الذي ناقش مشكلة الصادق الذي يناله الشر والسيء

الذى يجد العمل الطيب ، ولم ينجح سفير أيوب فى حل هذه المشكلة . واستمرت المناقشة خلال الأجيال التى جاءت بعده ، ومنذ ذلك الوقت قام بين الحكماء متشككون لم ينادوا فقط بأثارة القلاقل ضد الحكماء . ولكن أيضا بتدمير كل مبدأ أو قاعدة قامت عليها الحكمة لأنهم أصبحوا لا يعرفون اذا كان الرجل البار يأخذ أجرا طيبا نتيجة بره أم لا ، أو اذا كانت نتيجة النجاح فى الحياة تكون السعادة ، والراحة النفسية للإنسان أو القلق والضيق . لقد رأوا من وجهة نظرهم أن الأشياء الطيبة والسعيدة فى الحياة فائيه وليست باقية ومن وجهة النظر الجديدة التى نتجت من مناقشة مشكلة الثواب والعقاب نتج لنا السفر الثالث من أسفار الحكمة المقرائية وهو سفر الجامعة .

التأثيرات المصرية والبابلية على أسفار الحكمة

فى العهد القديم

أن الدارس لأسفار الحكمة فى العهد القديم يجند أنها جاءت انعكاسا للتيارات الأدبية التى كانت ارثا مشتركا من الآداب المصرية ، والبابلية ، لاضافة الى التيارات الفكرية التى كانت سائدة قديما . ومما يؤكد ذلك ما نراه من تشابه بين بعض أفكار هذه الآداب والأفكار الموجودة فى العهد القديم بصفة عامة ، وأسفار الحكمة الثلاثة بصفة خاصة . وفيما يلى سوف نحاول الغاء الضوء على هذا التشابه الفكرى والذى كان نتيجة لما كان هناك من علاقات تاريخية بين كل من بنى اسرائيل والشعوب المصرية ، والبابلية (٧) .

ـ أسفار الحكمة والأدب المصرى القديم :

لقد بسط المصريون سيطرتهم على الساحل الفينيقي قبل أن يطرأ
العبريون فلسطين بأكثر من ألف سنة حيث اقتحمت الجيوش المصرية
فلسطين قبل سنة ٢٥٠٠ ق م ، ولما فتح الفراعنة المصريون آسيا القريية
ووصلوا فى فتحهم الى نهر الفرات خلال القرن السادس عشر ق م .
بقيت فلسطين مستعمرة فى أيديهم أكثر من أربعة قرون والواقع أنهم
حكموا فلسطين قرنين بعد دخول العبرانيين فيها وكان من نتيجة ذلك
أن بلغت المدنية الكنعانية مرتبة سامية فى القرون التى احتلتها فيها
مصر فلما غزاها العبرانيون كانت قد صبحت مرارا وتكرارا بالعناصر
المصرية وكان من نتيجة ذلك أن العبرانيين حينما دخلوا فلسطين صاروا
على اتصال مباشر بتلك الحضارة الكنعانية المركبة التى شأ معظمها
من الحضارة المصرية بما تضمنته من حكمة للمصريين ومن تأملات وتدبرات
اجتماعية اتخذها العبرانيون نماذجا لتأملاتهم وتردد صداها لديهم فيما
قدموه من نصائح وتوجيهات (٨) . هذا ولقد كان الأدب المصرى
القديم بما تضمنه من خبرة اجتماعية ارثا خلقيا وأديبا للعبريين لأنهم
وجدوا فى كتابات وتجارب المصريين الحقائق والأسس التى يسعون
بمعرفتها ولذلك أسرعوا فى تهيئة هذه الخبرة للاستفادة منها لأن القيم
الخلقية السامية هى التى توجد البواعث وتهىء الظروف لظهور أدب
ذى خبرة قوية حقيقية ولذلك لم يكن من باب الصدفة أن نرى القرون
الثلاثة الأولى من حياة بنى اسرائيل بعد تأسيس الملكية قد أنتجت
أرقى أدب عرفه العالم القديم .

وفى هذا الصدد يقول « برستد » أن من أعظم الأعمال الأدبية التى
تشهد على براعة العبرانيين الأدبية وفى نفس الوقت تدل على مدى التأثير
بالأدب المصرى القديم قصة يوسف بما تدل عليه من الثبات الخلقى
الذى كانت تنطوى عليه نفسية ذلك الشاب المبعد عن وطنه والذى يجازف
بحياته بلا تردد محافظة على سلامة أخلاقه وطهارتها واحتراما للرجل
الذى وضع كل ثقته فيه ، ويشير برستد الى أن هذه القصة (قصة

يوسف) مستقاة من قصة مصرية قديمة يبدو أنها انتشرت في فلسطين الكنعانية حيث سمع بها كاتب قصة يوسف وهذه القصة هي قصة الأخوين وبطلاهما هما أنوبيس وبياتا وهما اسمان يكشفان عن أن بطلي القصة يمثلان الهين كانا لهما مكانة في الديانة المصرية القديمة ، فقد كان أنوبيس أكبر الأخوين متزوجا وكان بياتا يعيش مع الزوجين كأنه ابنتهما وذات يوم كانت زوجة أنوبيس تنظر إلى الأخ الصغير وهو يحمل فوق منكبيه القوى خمس حقائب مملوءة قمحا دفعة واحدة فاستولى حبه على قلبها ولما أخذت تراوده عن نفسه انقلب الشاب ثائرا غاضبا وعندما خافت الزوجة من افتضاح أمرها قال لها : أنظري انك عندى بمنزلة الأم وزوجك بمنزلة الوالد لأنه أكبر منى سنا وقد ربانى مما معنى هذا الأمر المخزى الذى تذكرينه لى ، لا يعيدني على مرة ثانية وأنا بدورى لن أنوه به لأحد ولن أجعل سنائى تفتران عنه لئى انسان ثم حمل حملته وخرج الى الحقل . والقصة هنا تحمل نفس مغزى قصة يوسف من حيث الثبات الخلقى واحتوائه لأخيه الذى رباه (٩) وبالإضافة الى ذلك فانتنا نجد أن العبرانيين قد تأثروا كثيرا بأدب الأمثال والأساطير التى كانت منتشرة انتشارا كبيرا قبل سنة ١٠٠٠ ق م ، ويقول برستد أنه كان يظن فى بادئ الأمر أن مصدر ذلك النوع من الأمثلة الخرافية الموجودة فى العهد القديم هو بلاد الهند ، ولكن « مسبرو » وجد منذ زمن طويل أقدم خرافة معروفة من تلك الخرافات على لوح كتابة مصرية بمتحف تورينو .

كما اكتشف المؤرخ « أدولف ارمان » فى عام ١٩٢٤ وجود تشابه فكرى بين سفرى الأمثال والمزامير وكتاب الحكمة الخاص بأمينو موب وفيما يلى أمثلة من هذا التشابه .

امينوموب المصرى

سفر الامثال

— لأجل أن ترد على تقرير لمن
قد أرسله

٢٢ : ٢١ لا علمك قسط كلام
الحق لقرء جواب
الحق لتذين أرسلوك

— أمل أذنيك لتسمع أقوالى
واعكف قلبك عن فهمها

٢٢ : ١٧ أمل أذنيك واسمع
كلام الحكماء ووجه
قلبك الى معرفتى

— الفقير نى بك الله خير من الغنى
فى الهدى (المخزن) وأرغفة
وأرغفة تحصل عليها بقلب
فرح خير من ثروة تحصل
عليها فى تعاسة

١٥ : ١٦-١٧ القليل من مخافة
الرب تير من كنز
عظيم مع لم أكلة من
البقول حيث تسكون
المحبة خير من ثور
معلوف ومعه بفضه

— لا تصاحب رجلا حاد الطبع
ولا تلحن فى محادثته

٢٢ : ٢٤ لا تستطحب غضوبا
ومع رجل ساخط
لا تجيء

— والثناء على الانسان كشخص
محبوب عند الناس خير من
الغنى فى المهزى (المخزن)

١٧ : ١ لقمة يابسة ومعه
سلامه خير من بيت
قلان ذبائح مع خصام
(١٠)

كما أننا نجد تلك الصيغة أيضا فى المزمور الأول ، الآيات
١ - ٥ ، وليس هذا هو التأثير المصرى الوحيد على المزامير حيث يقول
(هوجو جرسمان) أحد باحثى الأدب العربى أن الأدب المصرى القديم هو
المنبع الذى خرج منه المزمور ١٠٤ .

هذا ويشير « دوينوب » الى أنه يوجد تشابها واضحا بين الوصايا العشر المذكورة فى سفر الخروج ٢٠ : ٢ - ١٦ وبين المذكورة فى كتاب الموتى المصرى الذى ألف فى القرن الخامس عشر ق م من ناحية البدء بصيغة النهى والنفى وكذلك من الناحية الفكرية فكلامهما يدعو الى تحريم القتل ، والزنا ، والسرقه (١١) .

ويقول « باول هميرت » ان تأثير الكتابات المصرية القديمة واضح على كتابات الحكمة اليهودية وبالذات الموجودة فى سفر الجامعة ، كما يؤكد « سيجال » على أن هناك مطابقة أو مماثلة بين الأفكار الموجودة فى سفر الجامعة ومثيلاتها الموجودة فى الأدب المصرى القديم ، ومن هذه الأفكار : فكرة المتناقضات ، وفكرة ضرورة التمتع بالحياة قبل الموت (١٢) .

ـ أسفار الحكمة والأدب البابلى :

لقد عاش الشعب الاسرائيلى مئات السنين فى المنطقة التى تقع بين بابل ومصر وتجولوا فيها واحتكوا بالشعب البابلى وكذلك المصرى ، وبالتالى تأثروا بثقافتهم وظل الشعب الاسرائيلى واقعاً تحت هذا التأثير ومنغمساً فيه دون أن يعبر عما يتأثر به حتى أتحت له الفرصة واتحد وتمركز فى أرض كنعان وبدأ يعبر عن نفسه وعن وجوده ، فغير عما استوعبه من ثقافة بابل ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من قرب كنعان من مصر وسيطرة مصر المستمرة على كنعان إلا أن الثقافة العالمية كانت لها جذور أعمق من الثقافة المصرية على بنى اسرائيل فى أرض كنعان ، ومما يدل على ذلك أنه فى الوقت الذى كانت تسيطر فيه مصر على كنعان ، كان ملوك كنعان يكتبون رسائلهم لملوك مصر بخط ولغة بابل وليس بخط ولغة مصر ، كما أن آلهة كنعان كانوا يشبهون آلهة بابل أكثر من آلهة مصر (١٣) .

ولذلك كان أساس ثقافة بنى اسرائيل بعد أن استقروا فى كنعان هو الثقافة البابلية التى امتزجت مما تأثر به الاسرائيليون من الثقافة

المصرية ، وما أضافوه هم نتيجة هجرانهم وتفاعلهم مع الطبيعة وبذلك نتجت لنا الثقافة الكنعانية . ولكن ما أن اندمج بنى اسرائيل بين سكان كنعان وتأثروا بهم حتى ظهرت ثقافة اسرائيلية صرفة كانت مضطربة فى بدايتها ولكنها بدأت بعد ذلك فى التعبير عن مبادئها وبذلك أصبحت هناك ثلاث ثقافات : البابلية ، والكنعانية ، والاسرائيلية ، وبمرور الوقت اندمجت هذه الثقافات وتبلورت فيها ثقافة الشعب الاسرائيلي التى تميز بها فى الفترة التى كانت قبل قيام الملكية ، ولكن يعنى هذا الاندماج الذى تم بين الثقافات الثلاث ظل بنو اسرائيل متأثرين بالثقافة البابلية وكذلك بالكتابة وأسلوبها البابلى وكان من أبرز الأشياء التى تأثر بها الاسرائيليون تشريعات حمورابى التى كان لها من القوة والأحكام مما أدى الى شيوعها لدى الشعوب المجاورة للشعب البابلى والتى كان منها بلا شك شعب بنى اسرائيل (١٤) .

ومما يشهد على هذا التأثير ما نجده من تشابه بين القوانين الموجودة فى سفر الخروج وبعض بنود قوانين حمورابى فى صياغة الجمل القصيرة البليغة ، وسهولة الأسلوب وبساطته مما يدل على مدى تأثر كاتب سفر الخروج بالكتابة والأسلوب البابلى ومدى تأثير الجملة البابلية على الجملة العبرية .

وفيما يلى سنسوق بعض الجمل البابلية من قوانين حمورابى والتى كانت شائعة فى ذلك الوقت فى كنعان والتى يبدو أن بنى اسرائيل قد نقلوها بطريقتهم وتناسلوا بها ودونوها خلال فترة حياتهم الانعزالية فى النقب ووضعت ضمن سفر الخروج فأصبحت ضمن تورااة موسى كما سنبين مما يشابهها من آيات سفر الخروج .

قوانين حمورابى

سفر الخروج

— وإذا ضرب رجل امرأة حبلى وجاء أولادها فإن الضارب يقدم عشرة أثقال من الفضة . وإذا ماتت هذه المرأة فإن بنت الضارب تقتل ومن يضرب أمه ويسقط الجنين من بطنها يدفع ثقلين من الفضة

خروج ٢١ : ٢٢ وإذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يغرم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة .

— الرجل الذى يفقد عين صديقه تفقد عينه وإذا فقد سيد عين عبده أو كسر ذراعه فيدفع نصف ثمنه ، وإذا أسقط انسان سنة صديقه فتسقط سنته أما إذا أفقد سنته فيدفع ثلث ما يملكه من الفضة .

خروج ٢١:٢٢ - ٢٦ وان حصلت أذية تعطى نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويدها بيد ورجلا برجل وكيا بكى وجرحا بجرح ورضا برضوا وإذا ضرب انسان عين عبده أو عين أمته فأتلفها يطلقه حرا عوضا عن عينه (١٥) .

— والولد الذى يضرب أباه وأمه تقطع يده .

خروج ٢١ : ١٥ ومن قتل أباه أو أمه يقتل قتلا .

ومن هذه المقارنة يتضح لنا مدى التشابه بين القوانين المذكورة فى سفر الخروج وبين مثيلاتها الموجودة ضمن قوانين حمورابى ، ومع ذلك فهناك بعض اختلافات التى ترجع الى الاختلاف فى أسلوب الحياة عند كل من البابليين والعبرانيين فنجد على سبيل المثال فى قوانين حمورابى فرقا كبيرا بين العبد والنحر أكبر من الفرق الموجود بينهما عند العبرانيين الذين أقروا حرية العبد بعد ست سنوات من عبوديته .

هكذا ويقول « ول • ديورانت » أنه يوجد في الآداب البابلية أمثلة سابقة لا يمكن الخطأ فيها مما ورد في سفر الجامعة من الكتاب المقدس ومن ذلك ما ورد في ملحمة كلكامش من نصيح الإله سيننيو كلكامش بأن يكف عن شوقه إلى الحياة بعد الموت وأن يأكل ويشرب ويستمتع على ظهر الأرض (١٦) •

وبعد هذا العرض السريع ، يتضح لنا أن كتاب أسفار الحكمة الثلاثة (أيوب ، والأمثال والجامعة) والأمثلة الحكمية الأخرى الموجودة في بقية أسفار العهد القديم قد اطلعوا على الارث المشترك للاداب المصرية القديمة والبابلية وتأثروا بها كما تأثروا أيضا بالقياسات الفكرية التي كانت سائدة قديما .

المراجع :

- ١ - ظا ظا . حسن (دكتور) : الفكر الدينى الاسرائيلى : أطواره ، ، ومذاهبه ، جامعة الدول العربية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ ، ص ٧٢ ، ٧٢ .

- ٢ - سعيد • حبيب : الحكمة فى العصر الحديث

دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة بالاشتراك مع المجمع
المسيحي المشرق الأدنى ، ص ١١ :

א. קרית ציון. חזקאל. תולדות. פאמון. נישואים. חת
קדם. סוף. בית. א.
מוסד. ביאליק. דבר. 1932. א. 1.

- ٤ - داندس ، فرنسيس (دكتور) : تفسير الكتاب المقدس الجزء الأول
الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ، ص ٧٦ .

5 - 1963 : 1963 : 1963

1963 : 1963 : 1963
1963 : 1963 : 1963
1963 : 1963 : 1963

7 — Young, Edward, J. "An Introduction of the old testa-
ment", Ecradmans Publising Company Grand Rapides
Michigan, 1963, p. 37.

8 - موسكاني . ستبينو : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة ويزاب
عليه د . سيد يعقوب بكر ، راجع د . محمد القصاص ، دار الكتاب
العربي للطباعة والنشر ، ١٩٥٧ ، ص ١٢٢٠ ، برستند . هنري .
(جيمس) : فجر الضمير ، ترجمة د . سليم حسن ، مراجعة
عمر الاسكندري وعلى ابراهيم ، مكتبة مصر ، ص ٢٧٢ - ٢٨٢ .

9 - برستند : المرجع السابق ، ص ٢٨٤ .

صالح . عبد العزيز (دكتور) : الشرق الأدنى القديم ، الجزء
الأول (مصر والعراق) ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ،
١٩٦٧ ، ص ٣٣٩ .

سعيد . حبيب : فراعنة الكتاب المقدس ، دار التأليف والنشر
المكتبة الأسقية بمصر ، ص ٢٨ .

١٠ - برستند : المرجع السابق ، ص ٣٩٩ .

1963 : 1963 : 1963
1963 : 1963 : 1963
1963 : 1963 : 1963

Rankin (O.S.) : The Interpreter's Bible, Ecclesiastes,
New-York, Abingdon Press Nashuilla, 1939, V. 5, p. 4.

١٣ - جواهرات : المراجع السابع : ص ١٨

١٤ - عون . حسين (دكتور) : العراق وما توالى عليه من حضارات ،
مطبعة رويال خلف محكمة اسكندرية الشرعية ، الطبعة الثانية ،
١٩٥٢ ، ص ٣٠

١٥ - جواهرات : المراجع السابع ، ص ٥٠

١٦ - ديورانت . ول : قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد
الأول ، ترجمة محمد يدران ، الادارة الثقافية في جامعة الدول
العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٢٥٨

١٧ - دياكونوف . م . ب . س . تراملييوف : ملحمة كلكامش ، ترجمة
عزيز حداد ، مكتبة الصياد ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٣ ، ص ٥٣

الملفحة

تأليف شموئيل يوسف عجنون

الحائز على جائزة نوبل

ترجمة وتحليل الأستاذ رضوان عبده رضوان

أستاذ اللغة العبرية

لقد تعود أبى فى كل عام أن يزور سوق لشكوفتس لينجز أعماله مع التجار ولشكوفتس مدينة صفرى ، لا تختلف عن غيرها من المدن الصفرى فى المنطقة فيما عدا أن التجار من جميع النواحي يجتمعون فيها مرة فى العام يعرضون سلعهم للبيع فى شوارع المدينة ، ويفد اليها كل من يريد شراء هذه السلع ، وفى الماضى قبل ذلك بجيلين أو ثلاثة كان يجتمع فيها أكثر من مائة ألف شخص ، وحتى الآن وقد أخذت لشكوفتس فى الاضمحلال ولازال يفد اليها الناس من جميع أنحاء البلاد ، ولن تجد تاجرا فى غالبسيا لا يستأجر حانوتا فى لشكوفتس طوال مدة السوق .

وكان الأسبوع الذى يقضيه أبى فى السوق أسبوع حزن عميق لنا وكانت ذكرى التاسع من شهر آب (ذكرى خراب الهيكل) ، فلم يكن يرتسم ظل الابتسامة على شفتي أمى طيلة هذه الأيام ، كما كان الضحك لا يعرف سبيلا الى الأطفال ، وكانت أمى رحمها الله تعد لنا وجبات خفيفة من اللبن والخضراوات وأنواع الأطعمة التى يحبها الأطفال ، وإذا سبينا لها المتاعب كانت تعمل على تهدئتنا ، دون أن تزجر أحدا منا ، حتى لو كان الأمر يستحق الضرب ، وكثيرا ما كنت أجدتها تجلس الى النافذة ، وقد أغرورت عيناها بالدموع ،

فهل كانت تراقب المسارة ؟ كلا ! فلم تكن رحمها الله فضولية . ولم تكن تهتم بشئون الآخرين ، وكانت تنصت فى غير اصغاء للقصاص التى تحكيها جاراتها ، ولكنها تعودت منذ السنة الأولى التى سافر فيها أبى الى لشكوفتس أن تقف الى النافذة وتتطلع الى الخارج . وعندما ذهب أبى الى سوق لشكوفتس لأول مرة ، كانت أمى تقف الى النافذة ، وعلى حين فجأة صاحت : وامصيتاه انهم يخنقونه ! وسألها الناس : ماذا تقولين ؟ فأجابت : « اننى أرى لصا يطبق فى عنقه ، وقبيل أن تتم كلامها فقدت الرشده ، فأرسلوا الى السوق ووجدوا أبى جريحا لأنه فى اللحظة التى أغمى فيها على أمى ، فقد اعتدى قاطع طريق على أبى من أجل المال وأطبق فى خنقه . . . وشجا بأعجوبة . »

وفى السنوات التالية عندما كنت أطلع فى سفر المرش عيسارة « لقد أصبحت كالأرملة » وأقرأ تفسير راشي « كامرأة سافر زوجها الى بلد بعيدة ، وينوي أن يعود اليها ، كان ذلك يعيد الى ذهنى صورة أمى رحمها الله كما تعودت أن تجلس الى النافذة ، وقد سالت دموعها على وجنتيها . »

وكنت أرقد فى فراش أبى طوال المسدة التى يقضيها فى لشكوفتس ، فكنت عقب تلاوة صلاة المساء أتمدد فى فراشه الكبير ، وأدلف تحت الأغطية الى أذنى اللتين أتركهما خارجا حتى أستطيع سماع أبواق المسيح المنتظر فيما لو بعث وانهض على الفور ، وكان يلذ لى أن أسمع فى التفكير فى المسيح ملك العالم . وكنت أحيانا أيتسم عندما أتصور الدهشة التى ستعم العالم عندما يظهر مسيحنا ، فقد كان بالأمس يعالج جراحه وما هو اليوم ملك العالم ، وبالأمس كان يجلس بين المتسولين وكانوا لا يعرفونه ، بل وكانوا أحيانا يسخرون منه ، ويهزأون به ، وفجأة يذكر الرب القسم الذى أقسمه بأن يخلص اسرائيل ، ويمنحه الاذن بأن يكشف شخصيته للعالم ، ولو كان شخص آخر مكانى لتملكه الغضب من المتسولين الذين أساءوا الى المسيح ملك العالم ، ولكنى كنت أجد لهم واحترامهم لأن المسيح اختار أن يعيش بينهم ، ولو كان شخص آخر مكانى لشعر بالاحتقار نحو المتسولين الذين يأكلون الخبز الأسود حتى

فى أيام السبت ، ويرتدون الملابس القذرة ولكنى كنت أبجلهم واحترمهم لأن منهم من سيعيش مع المسيح ، وكانت تلك الليالى التى كنت استلقى فيها فى فراشى ، وأفكر فى المسيح ملك العالم ، الذى سيظهر للناس فجأة ، ويقودنا الى أرض اسرائيل حيث نعيش هناك تظل كل منا كرومه وأشجار التين ، ويقصد أبى الى الأسواق وأذهب أنا الى المدرسة ، ثم نطوف بقيّة اليوم فى أرجاء المعبد المقدس ، وأغض جفونى وأنا أرقد سابحا فى هذه الأخيلة ، ولكن قبل أن أغض جفونى تماما ، أعقد عقدة جديدة فى خيط للدلالة على عدد الأيام الباقية على عودة أبى من لشكوفتس ثم تبدو أمامى جميع أنواع الأضواء من أخضر وأبيض وأحمر وأزرق ، كتلك الأنوار التى يراها الرسل فى الأودية والأنهار ، وأرى الأشياء الثمينة تلمع وتبرق أمام ناظرى ، ويرقص قلبى طريا لما ينظرنا من خير فى المستقبل فى اليوم الذى سيظهر فيه المسيح المجيد ، فليعجل الرب بهذا اليوم وليكن فى عهدنا هذا . آمين . وبينما أنا فى هذه السعادة يقطع النور طائر ضخم ، فأربط نفسى بالخيط الى جناحه ، فأقول له : أيها الطائر الحملنى الى أبى . وينشر الطائر جناحيه ، ويطير بى الى مدينة تدعى روما ، فأنظر الى أسفل ، فأرى جماعة من الفقراء يجلسون بالقرب من باب المدينة وبينهم متسول يداوى جراحه ، فأحول نظرى عنه حتى لا أرى آلامه ، وعندما أحول نظرى ينمو هناك جبل ضخم مغطى بجميع أنواع النباتات الشائكة وتمرح فيه الوحوش ، وتقفز فوقه الطيور الجارحة ، وتزحف عليه الزواحف المخيفة ، وفجأة هبت ريح عاتية ألقت بى على هذا الجبل ، وأخذ النبل يهتز تحتى فى عنف ، وشعرت بأعضائى تكاد تتمزق ، ولكنى خشيت أن أصرخ حتى لا تتسرب الزواحف المخيفة الى فمى ، وأن تنهش الطيور الجارحة لسانى ، وعندئذ حضر أبى ولفنى فى عباءة الصلاة وحملنى الى فراشى وفتحت عينى وحملت فى وجهه ، فوجدت أن نور النهار قد غمر الدنيا ، وأدركت على الفور أنه قد انقضت ليلة أخرى من ليالى السوق ، وتناولت الخيط وعقدت عقدة جديدة .

وكان أبى كلما عاد من السوق يحضر لنا هدايا كثيرة ، وكان أبى ذكيا يعرف أمنية كل واحد منا فيحضرها له ، أو ربما كان ملاك احلام يطلع أبى على ما نحلم به فيحققه لنا .

وكانت الهدايا لا تعيش طويلا ، كما هو الحال فى الأشياء الثمينة فى هذا العالم فهى لا تعمر كثيرا ، فبالأمس كنا نلعب بها واليوم نلقى بها ، وحتى كتاب صلاتى قد تمزق ، لأننى كلما أردت الاقدام على عمل ، تعودت أن أفتحه واستشير به ، وأخيرا لم يبق منه الا وريقات ممزقة .

ولكن هناك هدية واحدة أحضرها أبى لأمى عاشت سنوات طويلة ، وحتى بعد أن ضاعت لم تختف من مخيلتى ولا زلت أذكرها كما لو كانت موجودة .

وكان ذلك عندما عاد أبى من السوق ، يوم الجمعة بعد الظهر وقد خرج الأطفال من المدرسة . وكانت ساعات ما بعد الظهر من أيام الجمعة هى أحسن أوقات الأسبوع ، لأن الأطفال يظلون طوال أيام الأسبوع منكبين على الكتب ، لا يرون شيئا ولا يحسون بشيء الا الدروس ، وكلما رفع واحد منهم رأسه يلقى الضرب ، أما بعد ظهر الجمعة فيكون التلميذ خاليا من الاستذكار ، وجرا فى أن يفعل ما يريد ولا يعترض عليه أحد ، ولولا وجبة الغذاء لكان العالم جنة وليكن أمى قد نادتنى ، ولا يسعنى أن أرفض .

وقبل أن نبدأ فى الأكل شامت أختى الصغرى تضع يدها اليمنى فوق أذنها وتقربها من المائدة ، فسألتها أمى « ماذا تصنعين يابنتى ! » فأجابتهما بأنها تحاول أن تصنع ، فسألتها : « وإلى أى شيء تحاولين أن تصنعى ؟ فأخذت تصفق بيديها فى فرح وتصيح : « ان أبى قادم ! ان أبى قادم ! » وبعد برهة سمعنا عجلات عربة قادمة ، وكان الصوت خافتا فى البداية ثم أخذ يرتفع شيئا فشيئا ، فألقينا بالملاعق قبل أن نزدرد ما فيها وتركنا الطعام على المائدة ، وجرينا الى الخارج ، لنستقبل

إبانا لدى عودته من السوق ، أما أمي - رحمها الله - فقد خلعت
مئزرها ، ووقفت منتصبة القامة وقد عقدت ذراعيها على صدرها
حتى دخل أبي الدار .

وكم كان أبي ضخما آنذاك ، وكنت أرى أبي أضخم من جميع
الآباء الآخرين ومع ذلك كنت أعتقد أنه لا بد أن يوجد من هو أطول منه ،
ولكن الآن حتى الثريا التي تتدلى من سقف منزلنا بدت لنا أكثر
انخفاضا .

وبغتة انحنى أبي وضمني إليه وسألني عما درسته ، إن أبي كان
يعلم الجزء من المقرر الذي ندرسه في هذا الأسبوع ، ولكنه كان يبغي
أن يستدرجني إلى الكلام ، وقبل أن أستطيع الرد عليه كان قد أمسك
بأخي وأختي ورفعهما وقبلهما . وأخذت أتأمل أبي وقد وقف مع طفليه
الرفيقين لدى عودته من رحلته ، وقفزت إلى ذهني صور عديدة مماثلة
كل منها أرق من الأخرى ، ولكني لم أجد صورة مطابقة لهذه
الصورة ترخيني إلى الحد الكافي ، وكان حب أبي يخيم علينا ويغمرنا
كلما عانقنا أبي ، وأطلب من الله أن يغمر مثل هذا الحب أطفالنا
كلما عانقناهم وأن يغمرهم الفرح الذي كان يغمرنا طوال حياتهم .

ودخل الحوذي إلى المنزل يحمل حقيبتين أحدهما كبيرة والأخرى
متوسطة ، وخيل إلى أن الحقيبة الثانية لها عيتان باسمتان وأخرج
أبي من جيبه حلقة مفاتيحه ، وقال أبي : « لنفتح الحقيبة الثانية
ونخرج منها عباءة الصلاة ، وكان هذا على سبيل المزاح فان عباءة
الصلاة لا تلزم بعد ظهر يوم الجمعة ، كما أن لأبي عباءة خاصة
لصلاة السبت ، ولكنه قال ذلك حتى لا نسبح وراء الأمل ولا يخفف من
تلهفنا إلى الهدايا . ولكننا أخذنا نك أحزمة الحقيبة ونراقب كل
حركة من حركاته ، وقد أخذ أحد مفاتيحه وفحصه وابتسم بحنان ،
وخيل إلينا أن المفتاح يتسم إلينا وأن هالة من النور تحيط بالمفتاح
الذي تصدر منه أشعة تخطف الأبصار ، وأخيرا ضغط المفتاح في ثقب
القفل ، وفتح الحقيبة ، ودس يده داخلها ، وأخذ يتحسس ما فيها ،
وبغتة نظر إلينا وسكت . فهل نسي أبي أن يضع الهدايا هناك ؟ أو

ربى حى حيث سلبه أصحاب الخبان هدايانا ؟ كما حدث
للحكيم الذى عهد اليه بأن يسافر ليقدم هدية الى قيصر تتألف من
صندوق ملئ بالجواهر واللآلئ ، وعندما نزل فى إحدى الليالى
بخان ، قام أصحاب الخان بفتح الصندوق وسلبوا كل ما فيه ، وملأوا
بالتراب . فأخذت أصلى بصرارة بأن تتكرر المعجزة معنا المعجزة
التي حدثت للحكيم بأن يكون هذا التراب هو تراب أبينا ابراهيم الذى
تحول الى سيفوف عندما ألقى به فى الهواء ، فليحقق الرب تقدس
اسمه هذه المعجزة معنا ، فلتحول الأشياء التي ملأ بها أصحاب
الخان حقيصة أبى الى أحسن الهدايا ، وقبل أن أختتم صلاتى كان أبى
قد أخرج من حقيبته جميع أنواع الهدايا الرائعة ، ولم تكن هناك
هدية واحدة من بينها لم نحن اليها طوال العام ، ولذلك كنت أقول
ان ملاك الأحلام كان يكشف لأبى ما نحلم به .

ان هدايا أبى تستحق الإطراء . ولكن من الذى يطرى أشياء قد
ضاعت ؟ ولكن هناك هدية رائعة أحضرها أبى لأمى فى ذلك اليوم
الذى عاد فيه من السوق تستحق أن نذكرها بصفة خاصة .

لقد كانت ملفحة حريرية مطرزة ومزينة بزهور وبراعم وكانت
أحد وجهيها بنى اللون والزهور بيضاء والوجه الآخر أبيض والزهور
بنية ، لقد كانت هذه هى الهدية التي أحضرها أبى رحمه الله
لأمى جعل الله مقرها الجنة ونشرت أمى الملفحة وأخذت تتحسسها
بيديها ، وتختلس النظر الى أبى ، وأبى يختلس النظر اليها ، ثم نهضت
ووضعتها فى خزانة الملابس ، وقالت لأبى : اغسل يديك وتناول الطعام .
وعندما جلس والدى الى المائدة خرجت الى أصدقائى فى الشارع
وأخذت أريهم الهدايا التي أحضرها لى أبى ، وظللت منشغلا الى أن حل
السبت وذهبت مع أبى للصلاة .

وكان السبت رائعا عندما عدنا من المعبد ، وكانت النجوم تلمع
فى السماء والأنوار تملأ المنازل والناس يلبسون ملابس السبت ، وكنت
أسير فى هدوء الى جانب أبى حتى أزعج الملائكة التي تراقق الانسيان

على عودته من المعبد . وفى ليلة السبت ١١ سس . سس . سس .
أنحاء المنزل وتعد المائدة ، وتنبعث منها رائحة الخبز الأبيض ، وقد
بسط على المائدة غطاء أبيض ، ووضع فوقه رغيفان من أرغفة السبت
ونشر فوقهما فوطاة اجتراما لهما ، حتى لا يسعران بالخجل لدى تلاوة
دعاء البركة على النبيذ .

وانحنى أبى ودخل المنزل وهو يقول : « ليجعله الرب يوم السبت
سلام وبركة » . ورددت أمى : « سلام وبركة » ، وتطلع أبى الى المائدة
زيداً ينشد : « سلام عليك يا ملائكة السلام » بينما جلست أمى
وكتاب الصلاة فى يدها ، وينيز الحجرة شمعداً يتدلى من السقف به
عشر شمعات شمعة لكل وصية من الوصايا العشرة ، وكانت تتجاوب
مع هذه الشمعات شمعات أخرى بعدد أفراد الأسرة ، وكانت جميعا
من حجم واحد رغم أننا كنا أصغر من أبى وأمى ، وتطلعت الى أمى
فلحظت تغيراً فى وجهها ، فقد صفرت جبهتها . ان كانت تضج الملفحة حول
رأسها وتغطى شعرها . وقد بدت عيناها أوسع وأكثر بريقاً ، وهى
تتطلع الى أبى وهو ينشد : « هو ترى سيجد المرأة شجاعة ؟ » وكانت
أطراف الملفحة المدلاة تحت ذقنها ترفرف فى رفق لأن ملائكة السبت
كانت تخفق بأجنحتها فتحرك الهواء ، ولابد أن يكون الأمر كذلك وإلا
فمن أين أتت الريح والنوافذ مغلقة ، اذا لم تكن من أجنحة الملائكة؟
كما تذكر المزامير « انه يتخذ من الرياح رسلاً » . فكتمت أنفاسى حتى
لا أزعج الملائكة ، وتطلعت الى أمى - رحمها الله - وأخذت أتأمل فى
يوم السبت الذى منحه لنا الرب تشریفاً لنا وتمجيداً . وبفتة
شعرت بمن يربى على وجنتى ولست أدري أن كان ذلك أجنحة الملائكة
أو أطراف الملفحة تدغدغ وجهى ، طوبى لمن تحلق الملائكة فوق رأسه
وطوبى لمن تربى أمه فوق رأسه ليلة السبت .

وعندما استيقظت من النوم ، كان النهار قد طلع ، وكان صباح
السبت يغمر العالم ، وكان أبى وأمى على وشك الخروج . فقد كان
أبى يقصد الى المعبد أما أمى فكانت تقصد قاعة الدرس الدينى التى

كما كانت أمى ترتدى ثوباً أسود وقبعة ذات ريش . وفى قاعة الدرس الدينى حيث تعودت أمى أن تؤدى صلاتها ، لم يكونوا يقضون وقتاً طويلاً فى الانشاد ، ولذلك كانت تعود مبكرة ، وعندما عدت مع أبى من المعبد ، وجدتها جالسة الى المائدة ترتدى الملفحة والمائدة معدة وعليها نبيذ وبراندى وفطائر صغيرة وكبيرة ، ومستديرة ومزدوجة، ودخل أبى وهو يردد « سبت سلام وبركة » ، ووضع عباءة الصلاة على الفراش ، وجلس على رأس المائدة وقال « اذا كان الرب راعى فلن يعوزنى شيء » . وبارك النفيذ وقضم قطعة من الفطيرة وبدأ ينشد « مزمور لداود ، ان الأرض للرب وملؤها ، وعندما يفتح تابوت العهد ليلة رأس السنة ، ويتلى المزمور تحدث ضجة كبرى بين الجمهور ، وفى تلك اللحظة اهتزت مشاعرى بعنف ، ولو لم أمى قد علمتنى بالألا أقف على المقاعد والألا أحدث ضجة على المائدة والألا أصبح لقفزت الى المائدة وأخذت أصبح : « الأرض للرب وملؤها ! مثل ذلك الطفل الذى ورد ذكره فى التلمود الذى كان يجلس وسط مائدة من الذهب ، لا يمكن أن يحملها أقل من ستة عشر رجلاً ، وقد ربطت بست عشرة سلسلة فضية وعليها صحاف وأكواب وأطباق بها أشهى أنواع الأطعمة واللحوم والتوابل التى خلقها الرب فى ستة أيام الخلق ، وكان يعلن « ان الأرض للرب وملؤها » .

وقسمت أمى الفطيرة ووزعت على كل فرد نصيبه ، وكانت أطراف ملفحتها تصحب يديها ، وبينما كانت تفعل هذا ، سقطت ثمرة فراولة من الفطيرة ولوشت مئزرها وسكنها . لم تمس الملفحة ، التى ظلت نظيفة كما كانت عندما أخرجها أبى من الحقيبة .

ان المرأة لا ترتدى ملفحة حريرية كل يوم سبت ، ومثل هناك مجال للزينة عندما تقف المرأة أمام الفرن ، ان جميع الأيام ليست أيام سبت ، ولكن هناك أعياداً ، فان الرب جلت قدرته يشفق على عباده ويمنحهم أوقاتاً للمرح والسعادة والراحة وأعياداً موقوتة ، وقد تعودت أمى فى الأعياد أن ترتدى قبعة من الريش وتذهب للمعبد ، وأن تضع الملفحة على رأسها وهى فى المنزل ، ولكن فى رأس السنة وغيد الغفران

كانت ترتدى الملفحة طول اليوم ، وكذلك فى اليوم السابع من عيد حانوكا ، وكنت فى عيد الغفران أتطلع الى أمى وهى ترتدى الملفحة ، وقد لمت عيناها من الصلاة والصيام ، فكانت تبدو لى كأنها كتاب صلاة مغلف بالحرير أما فى الأوقات الأخرى ، فان الملفحة كانت تظل مطوية فى زانة الملابس ، وفى أيام السبت والأعياد كانت أمى تخرجها ، ولم أرها أبدا تغسلها ، رغم أنها كانت حريصة على النظافة ، وعندما يحرص المرء على أيام السبت والأعياد فان ملابس السبت والأعياد تظل برونقها، وكنت أعتقد أنها سوف تحتفظ بالملفحة طوال حياتها .

ولكن الذى حدث كان الآتى ، انه عندما بلغت الثالثة عشرة ووصلت الى سن الرشيد وأصبحت عضوا فى الطائفة اليهودية وضعت أمى رحمها الله الملفحة حول عنقى ، تبارك الذى وسع كرسيه السموات والأرض والذى منح وعده للأنبياء ، وكانت الملفحة نظيفة تماما ، ولكن قد كتب عليها من قبل أن تضيق على يدي ، واختفت هذه الملفحة نهائيا بسببى هذه الملفحة التى طالما تطلعت اليها وكنت أستمع بمشاهدتها .

والآن سوف استطرد فى الحديث ، ثم أعود الى القصة الأصلية مرة أخرى ففى تلك الآونة وفد الى بلدتنا شحاذ مريض ، وقد تقيع جسده وتورمت يداه ، وكانت ملابسه خلقا بالية وحذاؤه متأكلا ، وكلما ظهر فى الطريق ، أخذ الأطفال يقذفونه بالحجارة ، ولم يقتصر الأمر على الصغار بل ان الكبار كانوا ينظرون اليه شزرا ، وعندما كان يذهب الى السوق بين الحين والآخر ليبْتَاع خبزا أو بصلا ، كانت البائعات ينهرنه ، ولم يكن ذلك لقسوة بائعات بلدتنا ، بل أنهن كن طيبات القلوب ، وكانت بعضهن يقدمن الطعام من أفواههن الى اليتامى ، وكانت الأخريات يذهبن الى الغابة ويحتطين ويوزعن هذا الحطب على الفقراء والشحاذين بدون مقابل ، ولكن لكل شحاذ حظه، وعندما كان يهرب من الناس ويلجأ الى قاعة الوعظ كان الواعظ ينهره ، ويدفعه خارجا ، وعندما كان يزحف ليلة السبت الى قاعة الوعظ ، لم يكن أحد يدعوهُ الى منزله ليشاركة وجبة السبت وحاشا لله أن يتنحى أبناء أبنينا ابراهيم عن فعل الخير والاحسان ، ولكن

رسل الشيطان كانت ترافق ذلك الشحاذ وتسدل قناعا فوق أعين اليهود ، فلا يرون عوزة ، أما أين كان ينصت الى مباركة النبيذ وأيز يتناول وجبات السبت الثلاثة ، فلا أحد يدرى ، وإذا كان البشر لا يقيمون أوده ، فلا شك أن الرب يقيم أوده .

ان الكرم شيء عظيم ، ولذلك أنشئت مؤسسات وعين عليها مشرفون من أجل ذلك ومن أجل إعالة الفقراء ، وأذكر من مآثر أهل بلدتنا ، أنه رغم أنهم لم يقوموا ببناء أى ملجأ للفقراء ولم يعينوا أى مشرفين ، ولكن كل ذى قدرة كان يسارع الى إيواء أى فقير فى منزله ويشعر بالأم أخيه الانسان ويقدم له العون ، ويعوله وقت الحاجة وعندما يرى أبنائه وبناته هذا ، فانهم يتلقون دراسا من أعماله وإذا حلت كارثة بأحد ، فانه يتأوه ، فتأوه معه جدران منزله بسبب تأوهات الفقراء وصرخاتهم ، فيعلم أن هناك مصائب أعظم من مصيبتة ، وكما أنه يمسح آلام الفقراء ، فان الرب تقدس اسمه سوف يمسح آلامه فى المستقبل .

والآن لنترك الشحاذين ونعود الى ملفحة أمى التى ربطتها حول عنقى عندما بلغت سن الرشد ، وأصبحت مطالبا باتباع الوصايا العشر ، ودخلت فى عداد الطائفة اليهودية ، وفى ذلك اليوم قصدت الى قاعة الوعظ وأثناء عودتى الى المنزل لتناول طعام الغداء ، كنت أرتدى ملابس فاخرة وكأنى عريس ، وكنت سعيدا لأننى كنت أضع التفيلين (من مستلزمات الصلاة للراشدين) ، وفى الطريق صادفت الشحاذ يجلس على كومة من الحجارة يغير الأريطة التى يصفها بها تقيعاته ، وكانت ملابسه ممزقة ولا تعدو أن تكون خرقا بالية لا تخفى حتى تقيحات جسده وتطلع الى وقد يدت التقيحات التى فى وجهه وكأنها عيون من نار ، وتوقف قلبى عن الخفقان ، وأخذت ركبتاى ترتعدان ، وأظلمت عيناى ، ودارت الى الأرض ولكنى استجمعت شجاعتي وأومأت اليه برأسى وألقيت عليه السلام فرد السلام .

وبغثة أخذ قلبى يخفق بشدة ، وأحمرت أذنائى ، واستولى على شعور لم أحسن بعثله طوال حياتى وغمرت السعادة جميع أوصالى ، وشعرت بها .

فى أعضائى وشفتائى ولسانى ، وغفرت فائ واتسعت عيناى ، وأخذت أصدق أمانى كأمنى شخص يرى فى يقطته ما كان يترأى له فى الأحلام ، وهكذا أخذت أصدق أمانى ، وتوقفت الشمس فى كبد السماء ، ولم أعد أرى مخلوقا فى الشارع ، وكانت الشمس الرجيمية تتطلع نحو الأرض وأشعتها تبرق على تقيحات الشحاذ ، وأخذت أخفف عقدة الملفحة لأتنفس بسهولة ، فقد احتبست الدموع فى حلقى ، وقبل أن أستطيع فكها ، أخذت بتجاذب قلبى الدهشة ، والسعادة التى شعرت بها من قبل وأخذت تتضاعف وتتضاعف فخلعت الملفحة وأعطيها للشحاذ ، فأخذها وضمد بها تقيحاته ، وأحسست بالشمس تذغدع رقبتى ،

ونظرت حولى فلم أجد مخلوقا فى السوق ، وليس هناك الا كومة من الحجارة تعكس ضوء الشمس ، ووقفت هناك لحظة بدون تفكير ثم حركت قدمائى وبعثت الى المنزل .

وعندما وصلت الى المنزل أخذت أطوف حوله ، وفجأة وقفت أمام نافذة أمى ، هذه النافذة التى تعودت أن تتطلع منها ، وبدأ المكان يغرينا ، فان الشمس التى كانت تتعكس عليه لم تكن متوهجة ، بل تبعث بالدفع ، وكان الهدوء شاملا ، ومر شخصان أو ثلاثة ، غابطوا خطواتهم وخفضوا أصواتهم ، ومسح أحدهم جبهته ، وأطلق تنهدا عميقا ، وبدأ لى أن هذا التنهد يظل باقيا هناك الى آخر الزمان .

ولبثت هناك لحظة لمدة دقيقة أو دقيقتين أو أكثر ، وأخيرا تحركت ودخلت الى المنزل . وعندما دخلت وجدت أمى تجلس الى النافذة كعادتها ، فحييتها وردت التحية ، وفجأة شعرت أننى لم أعاملها كما يجب وأننى غبنتها ، فقد كان لها ملفحة جميلة تضعها حول رأسها أيام السبت والأعياد فأخذتها وأعطيها للشحاذ ليضمد بها قدمه ، وقبل أن أنتهى من توسلى اليها بأن تسامحنى ، كانت تحديق فى حب وحنان ، وتطلعت اليها تغمر قلبى نفس السعادة التى شعرت بها يوم السبت الذى وضعت فيه أمى الملفحة حول رأسها لأول مرة .

وهنا تنتهى قصة ملفحة أمى رحمها الله .

تعريف بكاتب القصة

شمونيل يوسف عجنون

أعظم كتاب القصة العبرية في عصرنا . وقد ولد سنة ١٨٨٨ في غاليسيا ، وهاجر الى فلسطين في سنة ١٩٠٨ ، وعاد الى المانيا ١٩١٣ ، ورجع الى فلسطين في سنة ١٩٢٤ ، وأطلق على نفسه لسم عجنون على اسم كتابه « عجونات » أي المهجورات (وكان اسمه الأصلي « تششكس ») وهو أحد كتبه الأوائل والذي صدر في أواخر ١٩٠٨ ، ومن مؤلفات عجنون ملحمة كبرى يصف فيها يهود غاليسيا في أوائل القرن التاسع عشر ، ومجموعة قصص منها قصة اجتماعية تصف أحوال يهود بلده في أوائل القرن ، وقصة أخرى تصف نفس المجتمع بعد الأزمة العنيفة التي اجتازها في الحرب العالمية الأولى ، وهناك قصة « ضيف يريد أن ينام » يصف فيها المجتمع اليهودي في فلسطين أيام موجة الهجرة الثانية ، وله أيضا قصة « أمس وأول أمس » . كما كتب كثيرا من القصص القصيرة ، وقد وضعته مواهبه القصصية في الصف الأول بين القصاصين وهو قصاص فريد في نوعه في الأدب العبري فهو قصاص مجدد كما أنه يقوم في قصصه بوصف حقب طويلة من الزمن ومجتمعات مختلفة يختلف الواحد منها عن الآخر اختلافا بينا ، فهو يصف المفكرين الأحرار في القديس في منتصف القرن العشرين ، كما يصف مجتمع بلده في أيام طفولته ، وصباه ، ومجتمع يافا والقدس في مدة هجرته الأولى ، كما يصف يهود المانيا لدى عودته اليها في قصته « بين مدينتين » وغيرها ، ويكتب عجنون أيضا قصصا أسطورية مثل قصة « في قلب الأيام » وقصصا سيريالية مثل قصة صداقة .

ومن خصائص عجنون البارزة لغته الأدبية المتنوعة والتي تجمع بين

اللغتين الحديثة ولغة العصور الوسطى بل ومحاكاة للغة التوراة ، كما في قصة « عصفوري » .

وقد جمعت كل مؤلفاته فى سنة ١٩٥٠ فى سبعة مجلدات .

وقد منح عجنون جائزة نوبل فى الأدب فى سنة ١٩٦٦ وتقوى سنة

١٩٦٨ .

نرى لدى قراءة هذه القصة أنها تصف لنا حياة المجتمع اليهودى المتدين فى غاليسيا بألمانيا ، وتبرز لنا الطقوس الدينية وتورد لنا المراسم والملابس والأدوات الخاصة بشعائر اليهود .

وأهم من هذا كله أنها تورد لنا فكرة من أهم الأفكار التى عاش عليها اليهود ، وهى فكرة المسيح المنتظر الذى سوف يبعث فيجمع شتات اليهود من أنحاء العالم ويعود بهم الى فلسطين وإلى صهيون حيث يحكمون من صهيون العالم أجمع ، بما فيه من شعوب مسيحية وإسلامية ، وفكرة المسيح المنتظر من الأفكار التى جعلت اليهود يعزفون عن الاختلاط بالشعوب انتظار لبعث المسيح ، وقد ادعى الكثير من اليهود أنهم المسيح المنتظر ، ونشروا دعوتهم بين اليهود ، ثم مالبت أن ظهر كذبهم وأشهرهم شبتاى زفى الذى أخذ ينشر دعوته فى أزمير وكشفه السلطان العثمانى واضطره لاعتناق الاسلام ونبذ الدعوة الكاذبة ، فأسلم لينجو من الاعداء ولكن هذه الفكرة لم تتحقق حتى يومنا هذا (فان المسيح عليه السلام قد بعث منذ حوالى ألفى سنة وأنكره اليهود ، بل سلموه الى بيلاطس ليصلبه) . فأسسوا الحركة الصهيونية التى نجحت بنفوذها ودسائسها لإنشاء الوطن القومى اليهودى فى سنة ١٩٤٨ .

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

هيئة التحرير:

- د. د: بديع جمعه
- د. د: رشاد عبد الله الشامي
- د. د: أحمد فتاد متولى
- د: عبد الرزاق فتنديل
- أحمد الحملى

الناشر

دار الجامعى العربى للتنمية الثقافية والنشر والإعلام
١٠٥ ش ٢٦ يوليو - القاهرة ت : ٢٣١٦ ٧٧

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

هيئة التحرير:

١. د. بديع جمعة

٢. د. رشاد عبد الله السامى

٣. د. أحمد فتوح مصطفى

د. عبد الرزاق قنديل

أحمد الحمادى

فهرست

صفحة

- افتتاحية العدد ٥
- «الاسير العربى»
د . رشاد عبد الله الشامى ٩
- مراعاة قواعد اللغة العربية فى الفارسية
د . محمد نور الدين عبد المنعم ٣١
- الأمومة فى الأسطورة والملحمة
د . مريم البغدادى ٣٨
- مائة عامة على ميلاد كراتشكوفسكى
د . محمد حافظ دياب ٦٠
- زواج الارملة بين التشريع اليهودى وتقاليد الشرق الادنى القديم
د . عبد الرازق أحمد قنديل ٧٥
- الصهيونية ثورة ام فكرة
أحمد الحملى ٩١
- المعالجة الموضوعية لمأساة الخلاج
عبد الرازق بركات ٩٧
- السماحة فى المجتمع الاسلامى وموقف الخلفاء والشعب منها
د . عطية القوصى ١٢٠
- المصادر والمراجع ١٣٠

« الاسير العربى » ، والعجز الاسرائيلى عن الحسم الأخلاقى فى قصة « الاسير » لسامىخ يزهار (*)

دكتور رشاد عبد الله الشامى

استاذ الأدب العربى الحديث

جامعة عين شمس

تعتبر قصة « الاسير (هَشَافوى) (*) » من القصص الاولى التى كتبها س . يزهار
عن الحرب ، والتى تنتمى الى ذلك الاتجاه الذى يميز بطل يزهار المعذب

(هـ) سامىخ يزهار (س . يزهار) : اسم الشهرة للاديب الاسرائيلى يزهار سميلانسكى . ولد عام ١٩١٦ ،
وينتمى الى الجيل الاول من الادباء الاسرائيليين الذين ولدوا فى فلسطين (السابرا) sabra . اشترك فى حرب
١٩٤٨ ، وكان عضواً فى الكنيست ممثلاً لحزب المباى ، ثم ممثلاً لحزب « رافى » (قائمة عمال اسرائيل) المنشق عن
حزب المباى ، وذلك حتى يونيو ١٩٦٧ حيث استقال من الكنيست . يعتبر أول أديب يعبر فى اتجاهه عن تجربة
الانسان اليهودى فى صراعه مع البيئة الفلسطينية (الطبيعة والانسان) ، وينعكس هذا الاتجاه فى أول قصصه « افرايم
يعود الى الصفصفة » (١٩٣٨) . أثر يزهار على جيل كامل من الادباء الاسرائيليين بجمله الشاعرية واسلوب
المونولوج الداخلى الذى يميز قصصه الاولى ، والذى تحول الى مزج مابين الديالوج والمونولوج بعد ذلك فى روايته
« أيام صقلاج » (١٩٥٨) . وشخصيات يزهار أساسا شبان من مواليد فلسطين يعانون من حالة ديناميكية نتيجة
صراعهم مع قيمهم الروحية ، حيث يواجهون معضلة الصراع بين الانسياق ضمن الجماعة لتحقيق اهداف
الصهيونية ، وبين احساسهم بمجافة وسائل وتحقيق تلك الاهداف للمثل الانسانية والاخلاقية . ويبرز هذا الصراع
بشكل واضح فى قصته « الاسير » (١٩٤٨) و « خربة خزعة » (١٩٤٩) ، وهى القصص التى كتبها فى أعقاب
حرب ١٩٤٨ ، وعبر خلالها عن تجربة جندي اسرائيلى لا يستطيع الثورة ضد الاوامر العسكرية التى ترغمة على
ارتكاب اعمال منافية للانسانية وللقيم ضد العرب العزل من السلاح . من أعماله الادبية : « قبل الخروج »
(١٩٤٨) ، ست قصص صيفية (١٩٥٥) و « قافلة منتصف الليل » ، « وبأقدام عارية » ، « قصص
السهل » (١٩٦٣) وهى مجموعة قصص تضم القصص : « قصة لم تبدأ » ، و « الهارب » ، « حبقوق » ، و
« كومة العشب » .

(هـ) سميلانسكى . يزهار : سبع قصص (شبعاً سيوريم) ، دار نشر هكبوتس همتوحاد ، القدس ، ١٩٧١ .

الذى يحاسب نفسه حسابا قاسيا ، ويسبب له سلوكه حيرة عميقة ، ومع هذا فانه يعجز في نهاية الامر عن تنفيذ ما يمليه عليه ضميره .

وهذه القصة ، عندما ظهرت للمرة الاولى عام ١٩٤٩ ، مع قصة « خربة خزعة » ، بذلت محاولة فاشلة لمنع توزيعها في اسرائيل ، عن طريق المؤسسة العسكرية ، ولكن القصة لقيت نجاحا فوريا .

وتصف هذه القصة عملية يقوم بها بعض الجنود الاسرائيليين في منطقة قروية في الفترة الاخيرة من حرب ١٩٤٨ .

والقصة هنا لا تتناول قضية طرد سكان قرية عربية ومصادرة ممتلكاتهم ، كما هو الحال في قصة « خربة خزعة » (*) لنفس المؤلف ، بل تتناول حكاية القبض على راعي عربى والتحقيق معه بتهمة التجسس .

وكما حدث في « خربة خزعة » ، فان القاص هنا يقوم ايضا بدوره في العملية رغما عنه ، وتروى القصة من وجهة نظره . (*) (*)

وتحتوى قصة « الاسير » على اربعة مشاهد جسد كل منها بوسائل فنية وصفية خاصة :

(١) المشهد الاول : وهو القبض على العربى وقطيعه من الغنم بواسطة مجموعة من الجنود وعلى رأسهم قائد الفصيلة ، أو مشهد « صيد الاسير » .

(*) كتب س . يزهار قصة « خربة خزعة » عام ١٩٤٩ . وتعكس هذه القصة حادثة بسيطة عن مجموعة من الجنود الاسرائيليين صدرت اليها الاوامر باحتلال قرية عربية وطرد سكانها منها خلال حرب ١٩٤٨ . ولكن مع هذه البساطة التى تبدو ظاهريا لمجمل مانعكية القصة الا انها كانت في الواقع بمثابة تجديد كبير في الموضوعات التى تناولها الادب الاسرائيلى ، وكانت بمثابة صوت الضمير الاخلاقى والانسانى لجندى اسرائيل ضد النير والظلم الذى حل بالامة الاخرى ، بالرغم من أن هذا الصوت لم يتعد كونه اكثر من محاولة لتفريغ الضمير الاسرائيلى من عذابات الاحساس بالذنب تجاه ما حدث للعرب على حساب تحقيق احلام التوسع الصهيونية في الأرض العربية وتشريد الشعب الفلسطينى .

(*) (*) تذكرنا قصة الاسير بقصة الاديب الفرنسى البير كامى « الضيف » . فكما أن بطل يزهار يؤمر بأن يرافق اسيرا عربيا متهم بالتجسس الى مقر القيادة حيث يعدمونه ، فان دارى المدرس الفرنسى بطل « الضيف » يضطر هو الآخر لمرافقة اسير عربى الى مدينة قريبة حيث يخاف ويعاقب على جريمة ضد قانون ليس تابعا له ولا يستطيع ان يفهمه .

يحتوى هذا المشهد فى اساسه على وصف انطباعى من خلال مقارنة لا تتوقف للطبيعة الهادئة من ناحية والجنود الذين ينقصهم الهدؤ والسكينة ، وهو ما أتاح امكانية تطوير نغمة تهكمية واضحة .

فمدخل القصة عبارة عن منظر طبيعى مثالى ، هادى وساكن تماما : « حيث ان الرعاة وقطعانهم كانوا منتشرين بين الجوانب الصخرية ، وبين شجيرات السنديان ، وبين بوادى ورد الجبال ، وكذلك بين الوديان التى تصدر منها اصوات والتى كانت تشع انوارا — تلك الوهجيات القوية للذرة ، المتألقة الذهبية المائلة للاخضرار الصيفية ، التى تكتل تحتها التراب بحجم ثمرة الجوز ، وفتفت الى قمح رمادى بمجرد ان تلمسه قدم ، وتفوح منه رائحة عطرة لارض قديمة ، ناضجة وطيبة ، — وحيث انه فى المنحدرات وفى السهول كانت تتجول الاغنام وقد ظللت اشجار الزيتون التى على قمم التلال على واحدة هنا وواحدة هناك — فقد اتضح بشكل تلقائى انه من المستحيل التسلل الى الداخل دون اثاره هياج ، وهو ما قضى على معنى التجول » . (ص ٩١) .

ان هذه الصورة هى صورة لعالم اسطورى قروى قديم ، عالم متناسق يعيش فى هدؤ وسكينه ، وهو عالم تكمله الفقرة التالية :

« فى مكان ما خلال هذا كان رعاة بعيدون يقودون اغنامهم فى قلب الحقل فى مسيرة هادئة ، بفطرة الحقول والجبال الهادئة ، ودون اعتبار لاي شىء سوى الايام الحلوة ، كما لو كان ليس فى العالم شر ، تحدث منه بالذات قرصة تنبىء بشىء آخر . وفى مكان ما كانت الاغنام تعلق هادئة ، اغنام من عهد ابراهيم واسحق ويعقوب ، وفى مكان ما أغفت القرية البعيدة ، المنقوشة بأكاليل أشجار الزيتون ، كما لو كانت نحاسا كالخا ، وفى منحوتات التلال اصطففت النعاج ، وجبال بعيدة . ولكن مكائد اخرى كانت تقطعها لمن خطوط مائلة من تلقاء نفسها » (٩١)

ومرة اخرى نجد أن الصورة كلها مليئة بالكمال والهدوء الشعرى والانسجام الذى يعكس طبيعة المجتمع الرعوى القديم ، الذى يميزه السمو الاجتماعى والاخلاقى .

ومن هنا فانه لكى تكتمل الصورة الخيالية لوصف هذا الواقع ، فان قطيع الغنم قد أصبح قطعاً من « عهد ابراهيم واسحق ويعقوب » ، حيث يعيد هؤلاء الرعاة العرب بالذات فى ذهن القاص ، ذكرى آباء شعب اسرائيل ، وهو ما يجعلهم يشكلون جزءاً

طبيعيا متأصل الجذور في تلك الأرض ، ويشكلون جزءا جوهريا من الطبيعة التي ظلت على عهدها كما كانت منذ أيام التوراه ، طاهرة خالية من الشر والسوء .

ومن هنا تصبح الطبيعة عاملا رمزيا يكشف عن التحدى الاخلاقى ، وأيضا الدينى الخاص بعالم خيالى كامل فى مواجهة الغزاة الذين يستعدون لتدنيسه وتدميره .

وفى وسط هذه اللوحة الطبيعية الخيالية التاريخية كان الجنود الاسرائيليون يعيشون مع شىء من التوتر ينبىء ربما بما سوف يحدث من انتهاك لكل هذا الجمال وهذا الهدوء . ففى بداية الفقرة الثانية يقول القاص :

« جلسنا على الاحجار لنسترخى بعض الشىء ، ولكى نبرد العرق المتدفق فى ضوء الشمس . كان كل شىء يموج بالصيف مثل خلية نحل مذبذبة .

وكانت الدوامات الذهبية للحقول الجبلية ، وتلال حقول الزيتون ، والسماء الملتهبة مع الهدوء الرهيب — كانت تبهر الابصار احيانا وتعزى القلب ، لدرجة الشوق الى كلمة مبهجة تخلصنا من هذا » (٩١) .

ان الوصف هنا فيه نوع من الانسجام بين وصف الراعى الذى يجلس مراقبا لاغنامه ، وبين جلوس الجنود المتعبين من أعمالهم ، ولكن وصف الطبيعة ينذر بحالة من الملل والسأم والبحث عن شىء ما للخروج من وطأة الاحاسيس الداخلية الضاغطة ، وهو ما يمهّد للانتقال الى شخصية قائد السرية الذى سيكون قراره بالقبض على الراعى العربى هو البداية لتبديد كل هذا الجو الهادى والاخلال بكل مدلولاته التاريخية والدينية .

ولكى يؤكد القاص التناقض الكامل بين انطباعاته عن الطبيعة ومحتوياتها من جماد ونبات وحيوان وانسان ، وبين ما سيقع على مسرحها من احداث ، يجعل الجنود الاسرائيليين يرون المشهد ويسجلون هم الاخرون انطباعاتهم ، وهى الانطباعات التى تنم عن رغبة فى التوحد فى هذه الطبيعة وفى الارض وفى العمل فيها بدلا من ان يكونوا تحت امرة قائد السرية :

« ورأينا عالما من التلال ترتجف بالخضرة والاحجار الصخرية وأشجار الزيتون على البعد ، عالم تتقاطع فيه تلال الذرة — ان عالما كهذا يثير فيك السكون ، وكان الشوق الى خير الارض الطيبة والمنبتة يقظاً ومغريا للعودة الى عمل الاجير ، والى التراب المغطى

بالطين ، والى كد موسم شاق ، الى شىء يختلف عن أن أكون فردا فى طابور يتدبر الميم ميم (قائد الفصيلة) كيف يلقى بقوة فى منطقة ساكنة بعد الظهر » (ص ٩٢) .

وفى مواجهة هذه الصورة تظهر شخصية « الميم ميم (قائد الفصيلة) (اختصار للكلمات العبرية : مفقيد محلاق) ، الذى يمثل رمزا ملموسا للعالم الآخر ، الذى يبدو فيه كل شىء صاخبا ومعقدا واصطناعيا وقاسيا . ويكون التمهيد للحدث الرئيسى فى القصة على خلفية من احساس القائد الاسرائيلى بالتوتر الذى يعم جنوده بسبب فترة المعارك ، والظروف السيئة للاقامة والتغذية ، والانعزال المتواصل عن الاقارب والاصدقاء ، مما يدفعه خشية ان يثيروا الشغب الى التفكير فى ان يشغلهم بعملية تفتق عنها ذهنه : « ان قائد فصيلتنا هذا كان يطيل النظر فى نظارته المكبرة ، ويمص السيجارة ويدبر الخطط . اولا لامعنى للسير الى الامام . وثانيا ، ليس من المتصور العودة بأيدي خاوية . ان شخصا ما من بين كل الرعاة ، أو شخصا ما بين كل الفتيان ، أو ربما كذلك بعض منهم ، يجب ان يقبض عليهم ، ان عملية لابد وأن تحدث ، أو شيئا ما لابد وأن يحرق ، وأن نعود حينئذ بشىء حقيقى ، بشىء هو حقيقة قائمة . » (ص ٩٢) .

وعند هذه اللحظة هذه تستيقظ غريزة الصياد الكامنة فى نفوس الجميع ، وعلى رأسهم قائد الفصيلة ليحدث فصل حاد بين هؤلاء الرجال وبين الطبيعة ، وحيث ينسحب من نفوسهم الاحساس القروى الاخلاقى الذى ثار فيهم من قبل ، ولا يعودون يلتفتون الى ما حولهم أو يلاحظون السهول والوديان والصمت الذهبى . وعلى الفور تبدأ عملية « الصيد » صيد الاسير الراعى العربى البرىء الذى اكتشفوه يجلس « فى ظل احدى اشجار البلوط ، فتى غض يجلس وأمامه غنمه فيما تبقى فى الارض من الزرع بعد الحصاد » (ص ٩٢) .

ويتم وصف عملية صيد الاسير العربى البرىء وكأنها عملية عسكرية عظيمة تتم ضد احدى كتائب العدو ، وليس ضد انسان أعزل وبرىء ، وهو ما يعكس سخرية القاص من هذا العمل الشرير :

« وعلى الفور وضعت حدود دائرة فى المنطقة ، والجميع خارج الدائرة ، وفى وسطها خصص واحدا ليصده حيا ، وخرج الصيادون . معظم الجماعة سيخفى نفسه بين الشجيرات وبين الصخور الى اليمن ، وأما الى اليسار وإلى أسفل فسوف يخرج قائد الفصيلة مع اثنين أو ثلاثة للتطويق ، وللانقضاض المفاجئ ولدفع الصيد الى اذرع المتربصين الى اعلى . » (ص ٩٢) .

ويتابع وصف المشهد بعد ذلك ليرز التناقض بين جو الاسترخاء والهدوء والانسجام المميز لمظاهر الطبيعة ، وبين حالة النشاط الجسدى للصيادين الذين يدنسون الارض بنعالهم ، والذين تحدث بينهم وبين الطبيعة حالة من الغربة ، حيث يستغلونها لتنفيذ عملية وحشية لا انسانية وتحول على أيديهم الى منطقة بالمفهوم العسكرى :

« سلكنا الى داخل ذهب الذرة الغضة ، وسمّدنا بأقدامنا الشجيرات المقطوعة التى قضمتها أسنان ذلك القطيع ، ولامست أحذيتنا ذات المسامير حبات من الرماد الساخن الرمادى ، وكنا « نستغل » جيدا « المنطقة » و « سطح الارض » ، و « النبات الطبيعى » وحماية « المناطق الميتة » ، واندفعنا عدوا نحو الشاب الذى كان يجلس على حجر فى ظل شجرة البلوط . وقفز على قدميه ، واستبد به الفزع على الفور ورمى عصاه وجرى فى حيرة مثل ظبية مطاردة واختفى وراء سلسلة الصخور ، مباشرة نحو أذرع الصيادين » (ص ٩٢) .

وهكذا نجد ان استخدام المصطلحات العسكرية مثل « المنطقة » و « سطح الارض » يكشف عن مدى السخرية فى مقابل الاوصاف السابقة للطبيعة ، كما يكشف عن أن هؤلاء الجنود غرباء عن المكان .

ولا يكتفى قائد الفصيلة بهذا اذ سرعان ما يتفتق ذهنه عن فكرة ، هى أخذ القطيع مع الاسير استكمالاً للعملية العسكرية البارة ؟!

آه ، أى ضحكة هذه ، قمة المتعة ! إن قائد فصيلتنا لم يسترح وسرعان ماومض اختراعاً سريعاً ومفاجئاً بتوقد ذهن جرىء . سنأخذ الغنم ايضا ، عملية متكاملة . وضرب كفا بكف وختم بحك الكفين المترنchten ثملا ، قائلاً : هذا هو الموضوع ! وجاء شخص من بعده لحس ريقه وبلعه : « سيكون هناك جولاش ! (وجبه طعام معده من اللحم والتوابل) أنا أقول لكم .. » ونشطنا جميعاً للمهمة برغبة عارمة ، جعلتها متعة المنتصرين والمكافأة تغلى بحماس حقيقى : يله ! » (ص ٩٢) .

وبعد ذلك يحاول الجنود الاسرائيليون ان يقودوا الغنم ولكنهم يفشلون فى المهمة لانهم لا يعرفون كيف يقومون بمهمة الراعى ، وأصابوا الغنم بالفزع ففرقت فى كل مكان . وفى هذا الجزء من المشهد نجد ان القاص الغاضب من قسوة الجنود الاسرائيليين ، الذين استيقظت فى نفوسهم غريزة الانسان البدائى « لقد خرج الصيادون » ، يستغل هذه الفرصة ، التى منحت له ، لكى يسخر من هؤلاء الجنود ،

ومن قائدهم ، فيجعلهم في محاولتهم جمع الاغنام يلجأون الى تقليد اصوات الماعز والخراف ، فكأنه يلجأ بذلك الى وصف هؤلاء المنتصرين بأنهم كالماعز والتبوس الغبية :

« ولكن هذه الضجة أفزعت الغنم ، وكان منها من رفع رأسه ، ومنها من نوى أن يهرب ، ومنها من أراد ان يعرف ما سوف تفعله تلك التى تقف لكى يفعل مثلما تفعل . وفيما عدا هذا فكيف يقودون الغنم ؟ وأخذنا نضحك ونستهزئ — وهنا قال قائد فصيلتنا ان معلمى كتاتيب مثلنا ، وحمقى مثلنا لا يصلحون لشيء على الاطلاق سوى للسخرية من كل شيء جميل وطيب . وبدأ فى اصدار صوته بررر ، بجرررررر ، ومطع ع ، طع ع ، وسائر الاشارات والأصوات المتفق عليها منذ بدء الخليقة بين الراعى وغنمه ، وأمر أحدنا بأن يسير قائدا (كالتيس — المترجم) ويقول بانا — بانا ، وأن يقوم اثنان من كل جانب بالتلويح بينادقهم مثل عصي الرعاه ويطرغوا بألحان الرعاة لقطيعهم ، وأن يقوم من الخلف ثلاثة أو أكثر بالقيادة بنفس الطريقة ، وأن نسيطر بنشاطنا وبالضحك المجنون على بلاهتنا المترددة ، المحيرة الى حد ما ، وأن نكون أجمل وأحسن ، أيها الجنود . » (ص ٩٣) .

ومرة اخرى نجد ان قائد الفصيلة يخطط للسيطرة على الغنم ، كما لو كان يخطط لمعركة حربية ويرسم الخطط ويوزع القوات ويحدد المهام . وهنا نجد كذلك محاولة من قائد الفصيلة لكى يقوم جنوده بدور الرعاة ، بدور الاسير ، وهو الامر الذى يرمز الى خرق كل القيم والمفاهيم المرتبطة بعمل الغزاة . ان البنادق تتحول الى عصي ، والجنود يقلدون اصوات الرعاة ، ويكلف أحدهم بأن يقوم بدور التيس القائد ، كل هذا يحول المشهد الى مشهد كوميدي سافر ، يبرز غرابة وقسوة الحدث . وحين يفشل الجنود فى اداء هذه المهمة لانهم حسب تعبير قائدهم « حمقى لا يصلحون لشيء على الاطلاق سوى السخرية من كل شيء جميل وطيب » ، يلجأون الى الراعى الاسير لكى يقود غنمه معه فى رحلة العذاب ، ويكون هذا هو المبرر لكى يزيحوا من على عينيه العصابة التى ربطوها عليها ، ولكنه يظل مقيد الايدي :

« افتحوا عيونهم ، ولكنى اربطوا يديه : انه سيقود الغنم امامنا ! » أومض قائد فصيلتنا واحدة اخرى من ومضاته ، التى كان ادمان شراب القتال يولدها فيه بكثرة ، ومرت علينا حينئذ ومضة بهجة ، انتقلت من شخص الى آخر . حسنا . ورفعوا العقال الاسود ، وألقوه فى يده وقيدوه بشدة جيدا . وحينئذ طووا للمفزوع حافة العصابة من

على أنفه وتحدثوا إليه قائلين « قد الغنم قدامنا » (ص ٩٣ — ٩٤) . وعند هذه اللحظة يتساءل القاص :

« لست أدري ما الذى فكر فيه الاسير حينما أضاءت عيناه ، وما الذى كان فى قلبه ، وما الذى شعر به دمه ، وما الذى زأر به دمه ، وما الذى تراكض فيه الرثأى الذى يتجلى فى اوصاف الطبيعة التى تتجاوب تجاوبا إلهيما مع ما ينطوى عليه . المشهد من اغتصاب وقسوة لامبرر لهما .

المشهد الثانى : هو مشهد ذهاب الاسير الى الموقع العسكرى ووصف الموقع العسكرى .

وفى هذا المشهد نجد ان يزهار يستخدم تكتيكا مختلفا تماما عن التكتيك الاول ، الذى وصف به عملية اسر الاسير فى المشهد الاول . ويمكن وصف هذا المشهد بأنه خطاب محزن استرجاعى ، تتجلى فيه خلاصة الشعر الهجائى .

ان يزهار يصف فى الجزء الاول من هذا المشهد الرموز الكثيرة للموقع العسكرى ، ولكن ليس وفقا لسلوية التصويرى الذى انتجه حينما وصف منظر التلال والجبال . انه يستخدم هنا الجملة الخطائية ، التى تهدف الى ابراز انماط الحياة الموجودة فى الموقع العسكرى ووجوده الدنس ، بدلا من الجملة الوصفية المركبة التى تهتم بأن تحوى الصورة الكاملة للمنظر الطبيعى بكل تفاصيله .

وفى بداية هذا المشهد يبدو التناقض المريع بينه وبين المشهد الاول ، حيث يظهر فى مقابل عالم العصور القديمة الخاص بالاسير المتميز بالطبيعة الجميلة الصافية والانسجام ، نجد عالم الموقع العسكرى القذر والمشوه :

« لقد اخذت فى الاتضاح ملاحم الموقع : قرية عربية ممثلة لاصداء متقطعة . تل غمل مهجور . عفن من كثرة الخرائب ، وجود ذو رائحة كريهة ، ملء بالبراغيث ، ملء بالقمل . بؤس وحماسة القرى التعيسة

دون وجود وهو عاجز — لست أعرف الا أن هذا قد بدأ يفرقع فرقعات ونفخات بينه وبين غنمه ، كما لو كأن شيئا لم يحدث على الاطلاق ، وهبط من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، مثل هبوط راع من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، والغنم المشدوهة والمفزوعة — وراءه ، ووراءها على الفور ومن حولها أصوات حلوقة

النشازية ، ورفسات أقدامنا وضربات بنادقنا ، وكنا نهبط بضحك فاسق مجنون الى الوادى » . (ص ٩٤) .

ويقترّب المشهد من نهايته ، وعندئذ تقوم الطبيعة بدورها كعين مشاهدة الهية ، ويعبر عن سخطها على ما يجرى ، فى اطار توارق يذكّرنا بمشاهد تجلّى الرب الغاضب فى مشاهد الطبيعة :

« ولم نر الشمس التى كانت طوال هذه اللحظة الصاخبة — آخذة فى الانحدار ، آخذة فى الاصفرار ، الى أن حدث فجأة ، حينما درنا حول سلسلة الجبال ، أن ضربتنا موجة عظيمة ومبهرة للابصار من التوهج ... بدت وكأنها نوع من السخط العلوى ، يرنو الى ماهو اكثر من هذا » (ص ٩٤) .

ومع الانسحاب من هذا المسرح الذى دارت عليه احداث مشهد الصيد ، يتساءل القاص عما ستبد وعليه مظاهر هذه الطبيعة بعد اقتناص الصيد البرىء ، وبعد ان شاهدت دوس الاشرار للطرق المستقيمة :

« كيف ستواصل الذرة الاصفرار ، كيف ستواصل الشمس التفاخر الصامت » (ص ٩٤) .

وهكذا فان المشهد الاول من القصة يحتوى على الجانب الساخر التهكمى الذى يتجلى فى عملية صيد الراعى العربى البرىء بكل ما انطوت عليه هذه العملية من مبالغات وأوصاف تجنح بها الى الكوميديّة ، بالاضافة الى الجانب الإنساني . وفجأة كشف عن اطرافهم ، ربة بيتهم ، احواشهم ، أقدم مقدساتهم . وفجأة طوى ورفع فستانهم على وجوهم ، وكشف عار اجزائهم العارية ، فاذا بها حقيرة ، منكشّة متعفنة . فراغ مفاجيء . موت بالسكته . غربة ، وعداء ويتم » (ص ٩٤ — ٩٥) .

والاختلاف فى التكنيك يتضح فى تلك الجمل القصيرة ذات النظام المتعاقب : « قرية عربية محتله . اصدااء متقطعة . تل نمل مهجور . الخ » . كما يتضح الاختلاف فى الوصف فى تلك الاوصاف التى تحدد ملامح الموقع والتى تتميز بكلمات مثل : عفن .. ورائحة كريهة .. وملىء بالبراغيث والقمل .. والبؤس والحماسة .. والتعاسة .. والحقيرة .. والمتعفنة .. والغربة والعداء .. واليتم .. الخ . كما يتميز ذلك المشهد بأقسامه المختلفة بحرص القاص على ان يبدأ الفقرة الوصفية بلازمة هى :

« لقد اخذت في الاتضاح ملاح الموقع » ، وان ينهيها بجملة : « وشيء يهم » . وبعد ذلك ينتقل يزهار من وصف الموقع العسكري الى وصف الرجال ، الذين تتناسب أوصافهم المتسمة بالقذارة والعفن مع أوصاف الموقع الذي يعيشون فيه :

« بالتأكيد فعلا ، هناك الى أعلى ، في الخنادق الرمادية ، البدينة ، كان يتجول هؤلاء المدنيون ، الذين جعلوهم جنود حرس ، طعامهم ليس طعاماً ، ومياههم ليست مياهاً ، ونهارهم ليس نهاراً ، وليلهم ليس ليلاً ، الى الجحيم ما يفعلوه وما يحدث ، والى الجحيم ما حدث ذات مرة حسناً ولائقاً ومقبولاً الى الجحيم — وهيا بنا نتعفن وفقاً لذلك عفناً جيداً ، ونطيل الذقون ، ونتكلم بلغة متعجرفة ، وتلتصق الملابس المشبعة بالعرق بالجسد غير المقتل ، الذى تنتشر فيه القرحات ، ونطلق النار على الكلاب الضالة لتتعفن وتنتن ، ونجلس فى التراب اللزج ، وفى العفن الغروي ، وننام فى الروث ، ونقسى قلوبنا تجاه كل شيء — لا يهم ! » (ص ٩٥) . وهكذا فان علامات وتعبيرات وصف الجنود هي : القذارة ، والتنانة ، والعرق ، والاتساخ ، وغلاظة القلب والقسوة واللامبالاة ، وعدم الاهتمام بأى شيء . وتستمر السخرية والتهكم :

« لقد اخذت في الاتضاح معالم الموقع . لقد عم الفخر خطواتنا : ان نعود مع غنيمة هائلة كهذه ! جعل ايقاع خطواتنا متكلفاً . القطيع الذى ثغا واندفع مفزوعاً ، والاسير الذى عادوا وسحبوا على انفه المنديل (بسبب اسرار الموقع) ، كان يجبر صندله ومرتبكا لاحول له ولا قوة فاقد الرؤية وبتويخ سخى — ولكن ، فيما عدا كل هذا ، كانت المتعة تزداد انتفاضا ، ورضاء حقيقيا ، يالها من حكاية ، انه مشروع ! كنا نتصبب عرقا ، وكنا جنودا للغاية ورجولين للغاية . وقائد فصيلتنا — ما الذى يمكن ان نقوله : انه نهاية العالم ! ومن السهل ان نصف اى استقبال اقاموه لنا . » (ص ٩٥) .

ان الفقرة السابقة هي استمرار لنفس التكنيك السابق ، فاللازمة التى بدأ بها الفقرة السابقة تتكرر : « لقد اخذت في الاتضاح معالم الموقع » ، وبعد ذلك يبالغ فى الوصف الساخر لاحساس الجنود الاسرائيليين بالزهو والخيلاء والاحساس بالانتصار فى الموقعة الرهيبة التى انتهت بأسر هذا الراعى العربى المسكين : « كنا جنودا للغاية ورجولين للغاية » ، وتصل نغمة السخرية والتهكم الى ذروتها حين يشير الى : « اى استقبال اقاموه لنا » ، انه استقبال المنتصرين المظفرين العائدين « بالغنيمة الهائلة » .

وفي الجزء الثاني من هذا المشهد يصف يزهار الرجال الذين وقفوا في دائرة حول الاسير . مستخدما لازمة تتكرر هي : « كان هناك واحد » . والوصاف التي يستخدمها يزهار ليست اوصاف فنية تشكيلية خارجية ، اى وصف وجه المتحدث وملامحه وهيئته ، كما أنه لا يلجأ الى وصف الحالة النفسية للفرد الذى يشترك في السخرية من الاسير — ان يزهار ينتقى صورا جانبية وصفات مميزة للواقفين في الدائرة :

« كان هناك واحد صور كل هذا الامر . وحينما سيسافر في اجازة سيبدأ في جعلها صورا . وكان هناك واحد جاء من خلف الاسير ولوح بقبضته بطريقة التفافية شهوانية ثم عاد واختفى ملتويا في سرور بين الناس . وكان هناك واحد لم يعرف ببساطة ما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان ضروريا أم غير ضرورى ، وكان يحرك عينيه بحثا عن مساعدة من الرفاق من أجل رأى أيا كان . وكان هناك واحد ، قلب ابريقا على حلقه وعب منه بأسنان مكشوفة نافورة ، بينما اصبعه اليسرى في الهواء تخطر جمهور سامعيه بأن السائل يحب هكذا وأن هناك بقية ستأتى » للاوزى ايزارس « الذى هو دائرة واحدة من دوائر كثيرة من السمن السائل . وكان هناك واحد يرتدى قميصا داخليا ، وكان ييقب في دهشة وفي حب استطلاع كاشفا عن اسنان فاسدة لم يغير كثيرا من اطباء الاسنان والليالى ، وحجرات ضيقة بلا هواء ، وزوجة نحيفة وزرنيخية ، وبطالة ، وعمل في الحزب — وليس عبثا ان تعبوا في تعميق » اذن ماذا سيكون ، ماذا سيكون « الابدية الخاصة به » . (ص ٩٦)

وبعد ذلك يستخدم القاص لازمة اخرى هي . « وكان هناك ايضا امثال هؤلاء » ويصف من خلال هذه اللازمة نماذج اخرى من الواقفين في الدائرة حول الاسير ، حيث تكون هذه الكلمة اقصر واسرع (بالعبرية) : « وكان هناك أمثال هؤلاء الذين كانوا يسرعون الى السينما والى مسرح « هيمما » ، « الاوهيل » (٥) « والى المكنسة » (٥) و يقرأون ملحق يوم السبت في صحيفتين . وأمثال هؤلاء الذين كانوا يعرفون فصلا عن هوراتس وعن اشعيا النبى وعن حيم نحمان بياليك وايضا عن شكسبير . وأمثال هؤلاء الذين يحبون ابناءهم ونساءهم ، والحديقة الصغيرة التى بجوار المنزل وصنادل

(٥) اسماء مسارح اسرائيلية .

(٥) (٥) اسم مسرحية اسرائيلية مشورة .

المنزل . وأمثال هؤلاء الذين يكرهون الوساطة ، ويدعون الى عصر عادل ، والذين يرفعون صوته صارخين ازاء ما يُشتَم انه مجرد ظل من الظلم ، وأمثال هؤلاء عكر عليهم فرط الغضب من الضرائب ومن ايجار الشقة ، كل قدر طيب فيهم . وأمثال هؤلاء ليسوا هم وفق ما يظنون انهم عليه ، كل هؤلاء كانوا يقفون في دائرة سعيدة حول واحد أسير عيونه معصوبة بمنديل ، وليس هذا فحسب بل ان هذا استغل حينئذ ، بالفعل هذه الفرصة المعينة ، ومد احدى كفيه المكتنزة ، التي لا يمكن على الاطلاق ان تعرف ما إذا كانت متسخة أم لا ، سوى كونها كف قروي » (ص ٩٦) .

ان يزهار في هذه الفقرة لا يصف انسانا واحدا فقط ، كما انه لا يصف الجماعة وصفا كاملا . انه بمثابة المراسل الصحفي الذي يصف بكلمات متتالية قليلة ولاذعة وفي جمل قصيرة ساخرة مجموعة من رجال في وضع معين ، وضع حقير وبغيض . وكل هؤلاء الذين يقفون بما يميزهم « عفن الاسنان » ، و « الزوجة النحيفة الزرنيخية » ، و « قراء الملاحق الادبية » ، « والذي يعيب السائل » ، و « رواد السينما والمسرح » ، و « كار هي الوساطة والظلم » ، « ومن يبدو على غير حقيقتهم » و « ومن يبدو على حقيقتهم » ، كل هؤلاء ، يقفون في « دائرة سعيدة » حول « واحد » معصوب العينين يتسم بالقذارة الملتصقة به كعلامة من علامات العلاقة الطبيعية بينه وبين الطبيعة .

وينتهي هذا المشهد بوصف نقل الاسير العربي ، الى مكان التحقيق بواسطة اثنين « ميم كميم » (قادة جماعات) و « ساميخ ميم ميم » (مساعد قائد الفصيلة) . وفي هذه الفقرة يجعل يزهار كلا من الاسير ومساعد قائد الفصيلة وكأنهما شخص واحد يواجهان مصيرا واحدا :

« كانت حينئذ لحظة كما لو كان كلاهما يسعيان لتجاوز العوائق بسلام ، ويساعد كل منهما الآخر ، كما لو كانا سويا ، كل مع الآخر ، كما لو كانا سويا — لدرجة انه قبل وصولهما الى المنزل ثغا ذلك الاسير دهشا وكرر ما ثغابه من قبل قائلا : « فيه سيجاره ؟ » مقاطع قليلة ، احدثت خللا على الفور ، وبمقتضاها سحب المساند اليد المسانده ، التي كانت تكاد تكون متشابكة في ذراعه ، ونفض نفسه من كل شيء ، ورفع حاجبيه غاضبا » (ص ٩٧) .

وهذا الوصف هو تمهيد لما سوف يلقاه الاسير من معاملة سيئة لا انسانية اذ ان مرافقه يتخلى عنه ويتركه يكاد يسقط من على السلام ، مما جعله يستسلم لما سوف يلقاه من مصير .

وهكذا فان ايقاع هذا المشهد يتم بأسلوب موسيقى كامل ، يتدرج من وصف الموقع ، الى وصف الرجال ، الى وصف تسليم الاسير للمحققين ، منتهيا بالحقيقة النهائية ، وهى السقوط الكامل للاسير فى يد هذه الحفنة من القذرين اللامبالين المتوهمين بالبصر الغاشم الذى حققوه بصيد الاسير . وعندئذ يبدأ المشهد الثالث .

المشهد الثالث : يتضمن التحقيق مع الاسير فى الموقع .

وفى هذا المشهد لايلجأ يزهار الى الجمل الموزونة ويعود الى الوصف البطيء والكامل للاشخاص وأعمالهم . والمحور الاساسى لهذا المشهد هو تبادل الحوار خلال التحقيق بين المحققين والاسير ، ولذلك فان الجمل تأتى هنا قصيرة وكثيفة وبمعدل سريع يضيف على الديالوج الدرامى اطارا مسرحيا . وهكذا فان هذا المشهد يمثل فى مسلسل مشاهد القصة عاملا جديدا يعكس الدراما الواقعية . فيعد تكتيك الوصف التفصيلى للطبيعة فى المشهد الاول ، وبعد المجموعة الوفيرة من الجمل الخطائية فى مشهد وصف الموقع العسكرى ، يدخلنا يزهار فى الجو المشحون بالمونولوج فى داخل غرفة مغلقة مظلمة .

ويبدأ هذا المشهد بوصف لمجموعة المحققين الجالسين حول المائدة وقد أربكهم الدخول الفاجئ للاسير المعصوب العينين :

« كان يجلس خلف تلك المائدة قادة ترتسم عليهم صرامة الرسمية ينتظرون فى جو من البهجة وأفسد اقتحامه هذا غير المأمول الى الحجرة كل ما أعدوه فى قلوبهم ، وكل ما كان فى الجو ، وفى الحارس الذى لدى الباب ، وفى الميم كاف (قائد الجماعة) الاول والثانى ، وفى الساخ ميم ميم (مساعد قائد الفصيلة) ، لدرجة انه ، فى نهاية الامر ، كان لابد من بحث الامر مجددا واعادة تنظيم كل شئ ، وبغضب » (ص ٩٧) .

ثم يبدأ فى وصف هؤلاء المحققين بصورة تهكمية :

« هذا الذى جلس فى الوسط كان طويلا ، ذا شعر منتصب ، حاد الوجه ذا عضلات ، وعلى يساره جلس واحد هو كله ليس الا قائد الفصيلة نفسه ، فيما عدا انه اتضح الآن انه اصلع بعض الشيء ، وان شعر اصداغه مائل وقد ازداد وضوحا ، وبين مفرق حاجبيه مسامات شعر باهت ، وسيجارة مسحوقة فى فمة ، يتصبب عرقا ، مسترخ ، انه بطل اليوم ، وليس الا فى بداية اعماله العظيمة . ومن بعده قليلا ، الى الحائط ، فى عزلة تظاهرية ، كان يرتكز واحد شاب فتى كان يقف منتصبا يمعن النظر

باهذاب مرغية بوعى الواحد الذى يعرف حقيقة معينة جدا ، وينتظر ان يعرف كيف فى نهاية الامر ، ودون اى احتمال آخر ، سوف تتضح هذه الحقيقة » . (ص ٩٧) .

وقد اعترف هؤلاء القادة بأن هذا الاسير جاسوس ، وبدأوا فى التحقيق معه ، ولكى يسحبوا من فمه الاعترافات بالاسرار ، بدأوا معه الحديث بشكل ودى فسألوه عن اسمه ، وسنه ، وأبناء بيته وأملاكه ، وعن أهل قريته ، وحكى العربى عن ابنه الذى غادر القرية ومات ، وعن زوجته وعن بناته الاثنتين . وطلب منه المحققون ، ان يذكر لهم عدد المصريين الذين فى القرية ، وان يصف المدافع الرشاشة والمدافع التى فى القرية . ولم تشف اقواله المتلثمة غليل القادة ، فبدأوا يكيلون له الرفسات :

« غير معروف من أين خرجت حينئذ واندفعت ، بسرعة البرق رفسة ، اندفعت من ضبط النفس وانطلقت فى النهاية ، فى خط مائل ، وبدعم ارتياح ، وعن مسافة قصيرة الى حركة رفسة قوية جميلة ، جعلت المحقق معه يتهيج ، معصوب العينين وغير مستعد ، لدرجة انه انفجر فى صيحة مفاجئة ، اكثر منها صيحة الم ، وانهار على المائدة ، وهو مابدى انه لعبة غير لائقة اكثر منه اسلوبا » لا استخراج الاقوال . شىء ما غير متوقع ، غير طبيعى . شىء مالىس هو . ليس هو . » (ص ١٠١) .

وعندئذ يضع احد القادة المحققين منهج الاستجواب الذى يجب ان يتبع مع مثل هذا الاسير :

« اذا كنت تريد اقوالا حقيقية : اضرب . واذا ما كذب هذا الرجل — اضربه — واذا تحدث بالحقيقة (لا تصدقه !) — اضربه حتى لا يكذب بعد ذلك . اضربه حتى لا تكون هناك حقيقة اخرى . اضربه لانه تحت اقدامك . فكما ان تحريك الشجرة يسقط الثمرة الناضجة تماما ، فان تحريك الاسير يؤدى الى الحقيقة الكبرى للغاية . فمن الواضح انه هكذا . انه لا يعتقد فى هذا — لاتناقش معه : انه انهزامى . ان امثاله لايشنون حربا . لا ترحمه : اضربه . انهم لن يرحموك . وفيما عدا هذا : ان الجوى (من هو غير يهودى — المترجم) معتاد على الضربات » (ص ١٠١) .

ان القاص يبرز فى هذه الفقرة مدى القسوة فى معاملة الاسير ، ذلك الراعى البسيط الذى يريدون ان يحصلوا منه على الاسرار العسكرية التى يمكن اذا لم يحصلوا عليها » ان يسفك دم يهودى ، دم شباننا » (ص ١٠٢) .

وهو يحاول ان يرضيهم بوصف اشياء لا يفهمها بمختلف الحركات من يديه وقدميه
وهو معصوب العينين لدرجة ان كل شئ في النهاية اصبح :

« لامعنى له ، وأصبح واضحا للغاية حينئذ في الحجرة ، ان كل هذا ليس الا ورطة
كذب » . واستمروا في كيل الضربات له :

« لقد ضربوا بلا رغبة . وكان أكثر دهشة حينما سقطت من مكان ما خبطة عصا
صغيرة على ظهر الاسير — خبطة غريبة مخدشة للاذن » (ص ١٠٢) .

وفي هذا الجو المشحون بالقسوة اللامبالية ، وداخل تلك الغرفة المظلمة الخائقة المليئة
بدخان السجائر والرائحة الرطبة ، والتي تتناقض تناقضا متطرفا مع عالم الاسير ، عالم
النور والطبيعة الرحبة والعشب ، وفي وجود تلك الشخصيات التي لا تتصف الا بالقذارة
والبلادة ، تظهر شخصية الحارس الذى كان يقف على الباب . وهذا الحارس يقوم بدور
القاص ويعبر عن مشاعره تجاه ما يحدث داخل الغرفة : بوقفته على باب حجرة التحقيق
يصبح ذا مغزى رمزى . انه يقف بين عالين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ،
ويرى كذلك تألق السماء فى الخارج ، وهو بذلك شخص معلق بين هذين العالمين .

« بدل الحارس الذى لدى الباب وقفته من قدم لآخرى » (ص ٩٩) ان هذا
التبديل هو اشارة الى الوقفة غير الهادئة القلقة التى تحتاج الحارس ازاء مايجرى . ومرة
اخرى :

« ذلك الحارس الذى لدى الباب ، الذى كان يتناول فى وقفته من قدم لآخرى ،
وكان يطل بعينه من حين لآخر الى فراغ منطقة الباب ، ربما كان يبحث فى تألق السماء
على شئ ما آخر عما كان يوجد فى ظلام الغرفة القذرة التى هنا » (ص ١٠٢) .

ان هذا الحارس بوقفته على باب حجرة التحقيق يصبح ذا مغزى . رمزى انه يقف
بين عالين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ، ويرى كذلك تألق السماء فى
الخارج ، وهو بذلك شخص ينتمى الى هذين العالمين ومعلق بينهما دون خيار وهذه
الوقفة القلقة وتغير حالة وقفته من قدم لآخرى ، هى رمز تمهيدى لما سيأتى لطابع هذا
الحارس والقاص الحائر المتردد والمتقلب غير القادر على الحسم الاخلاقى ازاء ما يراه
ولايرضى عنه . وتتجلى مقدمات هذه الحيرة حينما يخطر على بال الحارس احتمال ان
يكلفوه بانهاء الامر مع الاسير :

« كان هناك خوف آخذ في التكثف في داخله من ان يحدث الان أمر مريع ، ولا يكون هناك خيار ، اذ ما الذى بقى سوى ان يقولوا له : خذ هذا الحقير وأنه الامر معه » (ص ١٠٢) .

وفي سياق هذا المشهد نجد ان يزهار يستعمل لازمة خاصة هي : « ذلك الذى عند الحائط » للإشارة الى القائد القاسى العنصرى الذى اشار باتباع اساليب العنف والضرب مع الاسير ، و « ذلك الذى عند الباب » للإشارة الى الحارس الذى يقف بين العالمين ، عالم القذارة داخل الغرفة ، وعالم السماء المتألقة خارج الغرفة ، وذلك كنمطين مميزين لسير الاحداث خلال هذا المشهد ، وتمهيد الظهور الشخصية المترددة ، شخصية الحارس ، الذى سيصبح الاسير ، فى المشهد الاخير من القصة الى مقر القيادة .

وفي نهاية هذا المشهد ، وبعد ان يئس القادة من الحصول على معلومات هامة من الاسير ، يقررون ارساله الى مقر القيادة لكى يجربوا معه هناك اساليب اخرى قد تكون اكثر فعالية فى اجباره على التحدث والادلاء بالاسرار :

« معسكر يحققون فيه مع الاسرى ويتعاملون فيه مع كل واحد بما يستحقه » (ص ١٠٢) ويكلف الحارس الذى على الباب بالذات بمرافقة الاسير مع اثنين من الجنود ليبدأ بعد ذلك المشهد الرابع .

(٤) المشهد الرابع : وهو عبارة عن ارسال الاسير فى العربيه الجيب مع الحارس ، الى معسكر القيادة . فى هذا المشهد لا يوجد أى ديالوج خارجى مع الاسير ، ولا أى احاديث على الإطلاق . ان الديالوج هنا يصبح ديالوجا داخليا ، حيث تتحول نفس القاص ، الذى يمثله الحارس ، الى ساحة قتال ، حول مايود ان يفعله ، بوحى من ضميره ، وماهو مفروض عليه ، بحكم الامر العسكرى الذى اعطى له ، ان يفعله مع الاسير . لقد كان الحارس حتى هذه اللحظة مجرد مسمار فى آلة ، ولكنه ها هو الآن يمنح الفرصة لكى يكون انسانا ، وخاصة انه المسئول الاول عن الاسير ، وزميله لا يعنيهما من الامر شئ فهما يدخنان ويغنيان :

« لم يكن السائق يعنيه شئ على الإطلاق ، وزميله الذى لديه ، ذو الشارب ، لم يعنيه على وجه العموم شئ ، ولذلك فقد كانا يدخنان ، ويصفران ويشدوان بأغنية » فى صحارى النقب سقط الرجل المدافع » و « عيناك تشع ضوءا اخضر » عل التوالى (ص ١٠٤) ، وهما لا يأبهان لا بمصير الاسير ولا بالطبيعة ، حيث إن « الذى كان فى

ارضية الجيب ، ومن الصعب معرفة ماذا يدور فيه ، لانه كان معصوب العينين ، حيوانيا وصامتا » والطبيعة ، هي تجسيد لرموز عالم واحد اصلى وخيالى ، اخلاقى ونقى . والحارس لا يستطيع ان يكون لا مباليا ولا يستطيع ان يشارك زملاءه فى الغناء لانه يرى الانسان الذى فى الاسير ، وتثور فى نفسه المشاعر الانسانية تجاهه ، ويفكر فى مصير زوجة الاسير واطفاله :

« ان هذا الذى يجلس هنا تحت اقدامك ، حياته ، وسلامته ، وبيته ، وثلاثة اشخاص ، مجال حياة بكل ماتنطوى عليه — موضوعة بشكل أو بآخر فى متناول يديك ، مثل إله صغير يجلس فى عربة جيب » (ص ١٠٤) .

وفى ثانيا الحوار الداخلى الذى يجريه القاص مع نفسه يتخيل كيف يمكن ان يقوم باطلاق سراح الاسير ليرتاح ضميره الانسانى المعذب :

« هنا سوف نوقف العربة الجيب . بجوار الوادى . نزل الرجل ، نفتح عينيه ، نوجهه الى الجبال ، نشير الى الامام ونتحدث اليه قائلين : اذهب الى البيت ، ايها الانسان ، مباشرة الى هناك . احترس من هذا التل : يوجد هناك يهود . مرة ثانية احترس لاتقع فى ايدنيا . والآن ، يحمل الرجل قدميه ويسرع الى المنزل . يعود الى المنزل » (ص ١٠٤) ويتساءل بعد ان تخيل الصورة التى يمكن بها اطلاق سراح الاسير : « لم لا ؟ من الذى يعرقل ؟ انه امر بسيط ومنطقى وانسانى . قم اذن واقف السائق ... هذه المرة لاجمل بليغة عن الانسانية ، ان الامر هذه المرة فى يدك . ان هذه المرة ليست خطيئة شخص ما ، ان الامر هذه المرة يتوقف على ضميرك ... انك عار فى مواجهة الواجب . والامر كله فى يدك ... اطلق سراحه ، هلوليا ، فليذهب الراعى ، هذا الفلاح ، الى زوجته ، الى بيته ... ليست هناك طريقة اخرى . ان السنين ستمر الى ان ، يخرج ، بصورة عجيبة ، حرا ويعود الى الجبال باحثا عن زوجته ، وعن بيته ... » (ص ١٠٤) .

ولا يستطيع الحارس ان ينفذ ما فكر فيه عن اقتناع لدوافع انسانية ، وعندها تثور فى داخله التساؤلات حول حقه فى اتخاذ هذه الخطوة ، وتدور حرب ضروس فى داخل نفسه بين الواجب العسكرى والواجب الانسانى القيمى دون ان تكون لديه القدره على الحسم فى هذا الصراع الداخلى :

« (كيف استطيع ؟ انه ليس ملكى . ليس هذا صحيح : لست سيده . انا مجرد رسول . ماذنبى انا ؟ منذ متى وانا عن مسئول عن قسوة الآخرين !) »
(ص ١٠٦) .

وهذه الاقوال التى يثيرها ضد اطلاق سراح الاسير تأتى بين قوسين ، وكأن القوسين هنا بمثابة رمز للغرفة المغلقة التى جرى فيها التحقيق ، أنها مساوية للاستعباد والسجن والاسر . ولكن التبريرات التى تؤيد اطلاق السراح تأتى خارج الاقواس :

« كف . ان هذا تملص حقير . هكذا يتملص كل تافه من الحسم ويختفى خلف اللأخيار القدر من كثرة التعود . اين كرامتك . « استقلالية التفكير » العظيمة . اين الحرية ، والاهتاف للحرية . اطلق سراحه ! وبخلاف ذلك كن على استعداد لتلقى جزاءك لقاء هذه « الجريمة » ... ان اليوم اليوم هو يوم السداد ، يوم الدفع ، ادفع ، ادفع ، ادفع ، ادفع ، انه فى يدك » (ص ١٠٦) .

وتعود بعد ذلك تبريرات عدم اطلاق سراح الاسير بين قوسين : (لا استطيع . انا لست الا رسولا . وثانيا : انها حرب . وهذا الرجل من الجانب الثانى الذى يحاربنا . ربما كان ضحية بريئة ، ولكن السبب مكائد رجاله . اما انا — هذا ممنوع بالنسبة لى وليس فى قوتى ان اطلق سراحه . شىء جديد : اذا بدأ كل واحد فى اطلاق السراح — الى اين سنصل ؟ وربما كان يعرف بالفعل شيئا عظيما ويخفيه ويتظاهر بالغباء ؟)
(ص ١٠٦) .

وتستمر هذه الحرب التبريرية داخل نفس القاص بين الاقواس حيناً ، وخارجها حيناً آخر ، يتعاطف مع الاسير ، ثم يعود فيجد من المبررات ما يجعله لا يقدم على اطلاق سراحه . ان الحارس ممثل القاص ليس حرا فى اتخاذ قراره ، انه هو منعزل ووحيد وسط جماعة من الاشخاص الذين لا يفهمونه ، ولا رابطة بينهم ، وهو الآخر يشفق للهرب من كل ذلك القبح وتلك القسوة ، وهو ايضا يعمل مثل الاعمى الذى يسير خلف قائده ، وهو ايضا أسير لضميره الذى يعذبه بالضربات المقلقة .

اذن ، فليس العربى الاسير المعصوب العينين هو فقط العاجز عن العودة الى بيته لى يكون حرا ويذهب الى زوجته وارضه ، بل ان القاص هو الآخر ليس حرا فى ان يفعل ما يشاء :

« (اننى اعطف عليه . وأسفاه لانهم اختارونى لهذه المهمة . لقد كنت سافعل — لولا اننى خشيت ، ولست اعرف من اى شىء خشيت . لو ، كنا ، على الاقل ، بمفردنا . ان هذا الامر يخفق فى داخلى كرجبة فى متناول يدى ، ولست استطيع لست استطيع أن أبدأ . ان هذا يفوق قوى ... اننى حينما اذكر اننى سيكون من المفروض على ان اوضح ، وان أختصم ؟ وأن أذهب الى اشخاص واتناقش ، وابرهن ، وابدا فى اثبات صحة موقفى — لست استطيع . ما العمل ؟) » (ص ١٠٧) .

ان القاص رجل طيب القلب ، وعنده افكار جميلة ليس فى امكانه ان يحققها . انه ينساق وراء الجماعة التى يتبعها ، ولذلك فهو اسير فى ايدى الآخرين . انه ليس سيد افعاله ، بالرغم من انه يبدو ظاهريا سيدا للاسير ، وهو ليس حرا فى ان يعيش ويتصرف وفقا لما يميله عليه ضميره ، لانه جندى وهناك من يحاسبه اذا تصرف على ما أمر به . ولذلك فانه من الانسب بالنسبة له فى هذه الحالة ، ان يعطى له الآخرون الاوامر ويقررون له ما يجب عليه ان يفعله ، حيث يصبح هو « النحن » ، المهمة التى تتجسد فى « انا » تحاسب ذاتها حسابا عسيرا :

« انك بالطبع لن تطلق سراحه ... هذا واضح . كلمات جميلة . وحتى لو لم يكن هذا جبنا ؟ فهو ادهى من هذا : شريك فى الاثم . انت . تختفى وراء نثانة « ما العمل — انه أمر — » — بينا فى هذه المرة يوجد خيار وهو فى حوزتك ، ان الامر الان فى يديك : الخيار لك . انه يوم عظيم . يوم التمرد . يوم فيه فى النهاية يوجد الخيار فى يديك . وقوة القرار ان اعطى الحياة لانسان مظلوم . اقترب من نفسك . تصرف حسب هواك . حسب حبك حسب حقيقتك ، حسب ما هو اعظم من اى شىء عظيم — اطلاق سراح انسان

اطلق سراحه

كن إنسانا

اطلق سراحه

من الواضح ان شيئا لن يحدث على اطلاق . هراء . من الواضح انك ستملص . سوف تتجاهل . من الواضح ان كل شىء مفقود . ياللاسف عليك ، ايها الاسير ، الذى لن يكون فى وسعة ان يفعل شيئا » (ص ١٠٨) .

ويزهار ، او القاص لا يفسر لماذا تملص الحارس من واجبه الانساني ، وهو اطلاق سراح الاسير . ولكن من المحتمل ، ان تملصه من هذا الواجب يرجع الى الاتجاه الفكرى عند يزهار الى التيار الفلسفى — الادبى — الوجودى . ان مفكرى هذا التيار يقولون ، ان الانسان ، حيث هو ، يهتم بوجوده هو فقط ، وليست لديه عوائق اجتماعية — اخلاقية ، وان الانسان ليس مخلوقا ارقى من كل المخلوقات ، لانه من المحتمل ان كل المفاهيم — المنطق ، والعقل ، والاستقامة ، والحقيقة ، والالوهية — هى مفاهيم مخدعة ، وربما كنا خاضعين فقط لغريزة الوجود والثقافة ، لا غير ، وأن كل شىء خاضع فقط لقانون النزوات الحادة ، وكل ما هو عدا ذلك عبث . ومن هنا انعدام الجرأة عند الحارس لاطلاق سراح الاسير ، لان المجتمع الحديث ، وفقا للتيار الوجودى ، لا يحترم على الاطلاق فكرة العدل ، التى حاول الحارس باسمها ان يطلق سراح الاسير (١)

والغريب فى الامر انه بعد حوالى عشرين عاما من حرب ١٩٤٨ ، تكرر مشهد الاسير ضمن احداث حرب يونيو ١٩٦٧ ، وحكاية احد الجنود الاسرائيليين من قراء س . يزهار مع اختلاف جذرى وهو انه قام باطلاق سراح اسيره على عكس ما فعل بطل يزهار :

« لقد امسكنا مع ذلك الشاب فى حقل الطماطم جنديا كان رابضا هناك . وقد اطلقنا سراح المواطن فى آخر الاخر . وليس لدى أى تأكيد . لقد اطلقت سراحه ولم يكن عندى أى تعذيب ضمير لاننى اطلقت سراحه ، لانه لم يكن يرتدى الملابس العسكرية . ان معاييرى قالت انه ليس لدى ماآخذه عليه . لم ننقله الى التحقيق ، كما فعلوا فى « الاسير » عند يزهار . لقد اطلقنا سراحه . وهذا بالرغم من اننى لا اعرف ما إذا كان رجل « فتح » أم لا ، وبالرغم من اننى لا اعرف ماذا كان رد فعله النفسى فى الوقت الذى رأى فيه مرات عديدة كيف يقصفون دان ودفنه » (١) .

وتنتهى القصة بوصف الطبيعة ، تماما مثلما بدأت القصة ، بمثابة عودة الى البداية من اجل اغلاق الدائرة ، ولكن الجو فى هذه النهاية يختلف تماما عن جو البداية :

(١) شاه لابان . يوسف : المرجع السابق ، ص ٢١ .

(١) سياح لوحاميم (أحاديث المحاربين) : اصدار الحركة الكيبوتسية ، الطبعة الخامسة ، اكتوبر ١٩٧١ ، ص ١٥٣ .

كان الحقل من فصيلة ذهبية واحدة كبيرة وضحلة . كان ملء كل عشرات آلاف الدونمات حينئذ سهلا عجيبا ، لاوديان ، ولاتلال ، مرتفعات ولامنخفضات ، ولا قرى ، ولا اشجار — لقد تمدد كل شيء فى بساط ذهبى واحد ، قطعة ضحلة واحدة ، وفوقها انتشرت مسحات ذهب ذى وميض ، ملموس ، ساحة ذهبية مستديرة ، هائلة ، الى ما لانهاية .. فى ظلام المساء ، الهابط على الجبال ، حتى لو كان هناك ، ربما ، يوجد ثمة حزن آخر ، حزن مقضوم ، حزن التساءل ، والعجز المخزى ، والتساءل الذى فى قلب زوجة تنتظر وتساءل حكم الحياة ، وتساءل واحد خاص جدا ، وتساءل آخر ، عام ، حيث تغرب الشمس وهو سيبقى هنا ، بيننا ، دون نهاية » . (ص ١٠٨)

وهذا الحزن الذى يعم الطبيعة فى هذه الفقرة الختامية ، والذى يهبط على الجبال ، هو رمز حزن القاص على عجز الحارس ، عجزه المخزى ، عن اطلاق الاسير . والتساؤل العام ، هنا فى هذه الفقرة ، فيه ايضا ما يشير الى عدم تسليم القاص بالفشل الاخلاقى للمجتمع الانسانى . وهكذا تنتهى القصة بخاتمة ذات مغزيين ، مغزى استمرار المحنة والحزن العميق ، ومغزى استمرار الاسير بين يدي من قبضوا عليه ولم يطلقوا سراحه ، او يحسموا مصيره ، واحتفظوا به لديهم ، الانسان والارض . والملاحظ عبر القصة ، ان الاسير العربى ، والذى يحمل صفته عنوان القصة ، ليس هو بطل القصة . ان الاسير العربى طوال القصة يظل سلبيا ، وكل حركاته وسكناته وكلماته لاتعكس الا الفزع والخوف والتلعثم ، ولا نعرف شيئا على الاطلاق لاعن اسرته ، ولاعن مشاعره ، ولاعن افكاره . لذلك فان بطل القصة الحقيقى ، هو القاص نفسه . وصحيح ان وجود هذا القاص ليس بارزا خلال المشاهد الثلاثة الاولى اننا حتى لانعرف اسمه ويطلق عليه لقب « الحارس » ، كما انه لايعرف بصراحة عن موقفه من هذا العمل الذى ارتككب ضد الراعى العربى ، ولكن هذا الموقف يصبح واضحا تماما من خلال مايصف به القاص ، كلا من الجنود الاسرائيليين من ناحية ، والراعى من ناحية اخرى . وفى مقابل هذا ، فان القاص يكشف فى المشهد الرابع عن تخطيطاته النفسية وعن الديالوج الدرامى العاصف فى داخله . وعدم الوضوح فى هوية القاص يعمم شكوكه وتخطيطاته ، وعدم قدراته على الحسم . ان القاص نفسه يبدو كأنه هو الاسير داخل تخطيطاته ، ويبدو الامر وكأن أسم القصة موجه اليه اكثر مما هو موجه الى الراعى العربى .

وكما حظيت قصة « خربة خزعة » . باهتمام النقاد والمحللين ، فان « الاسير » قد لاقت نفس الاهتمام تقريبا .

ان الناقد لاسرائيلي م . د وبشاني يقول عن قصة الاسير : « ربما كانت احسن قصص يزهار . ولذلك فانها اثرت تأثير كبيرا لدى نشرها ، بعد حرب ١٩٤٨ . لقد استنكر يزهار بواسطة القصة الفنية العيوب النفسية والاخلاقية التي في كل منتصر ومحتل والتي تعم الحرب » (١)

ويتساءل ع . اوخماني في مقال عن « العظمة والضعف في انتاج س . يزهار » قائلا : « ما الذي نجح فيه يزهار ، وما الذي لم ينجح فيه ؟ لقد نجح في التخدير ، ولم ينجح في تحديد الطريق .. انه لم يقل من المذنب في هذه البهيمية التي رافقت حرب التحرير » (٢)

ويرى أ . ب يافه ان هذه القصة « ليست مجرد انجاز فني ذي قيمة ، بل هي ايضا قصة تحدد اساس حياة لاتقبل الجدل ، وذلك بالذات بسبب جرأته على ذكر حقيقة ليست سارة ، والتنديد بانعدام التناسق بين القصد النفسي المطلق لانسان وبين اعماله في ظروف مناسبة .. ان يزهار يصف هنا بصورة حرة للغاية ، التفسخ الخلقي الذي يحدث للجنود في الخنادق ، والحالة النفسية التي قد تحدث لهم بسبب حياتهم » (٣)

(١) دويشاني م. : « شعوريم بسفروت ها عفريت فيها كلاليت » (دروس في الادب العبري والعام) ، الجزء الرابع ، ص ١٩٦ .

(٢) اوخماني . عزرائيل : « لكرات ها آدم » (نحو الانسان) ، مكتبة هبو عالم ، مرجعيا ١٩٥٣ . مقال : « العظمة والضعف في انتاج س . يزهار » (ص ٣٢٧ — ٣٧٢) ، ص ٣٦٥ .

(٣) يافه . أ . ب : « النثر الشاب في الحرب » (هيروزا هتسعيرا بمعلحاما) ، ص ١٩٣ .

مراعاة قواعد اللغة العربية في الفارسية

دكتور

محمد نور الدين عبد المنعم

أستاذ الدراسات الفارسية بكلية اللغات والترجمة / جامعة الأزهر
استخدمت قواعد اللغة العربية في الفارسية سواء مع الكلمات أو العبارات العربية التي دخلت الفارسية ، أو مع الكلمات والعبارات الفارسية نفسها . ورغم أن لكل لغة من اللغتين قواعدها الخاصة بها ، ورغم اختلاف أصل كل منهما ، فقد تأثرت الفارسية بقواعد العربية نتيجة اختلاطها بها ، ودخول العديد من المفردات والتراكيب العربية فيها . والمعروف أن الكلمات العربية التي دخلت الفارسية كانت تخضع في البداية لقواعد الفارسية ، إلا أنها سرعان ما أخذت تخضع لقواعد اللغة العربية ومن هذه القواعد :

١ — النسبة : تنسب بعض الكلمات الفارسية طبقا لقواعد النسبة العربية ، مثل : مانوى نسبة الى ماني ، دهلوى نسبة الى دهلي ، هروى نسبة الى هري ، مراغى نسبة الى مراغه .

وأحيانا تحذف الالف والنون التي تقع في نهاية بعض الكلمات الفارسية ، مقلدين في هذا حذف ألف ونون التثنية عند النسبة في العربية ، كقولهم مثلا : بدخشى نسبة الى بدخشان ، إذ حذفت الالف وهما من أصل الكلمة ، وكان المفروض أن تكون النسبة بدخشاني .

والكلمات العربية المستعملة في الفارسية تنسب كما في العربية ، الا أن بعض هذه الكلمات لا تتبع قواعد النسبة ، مثل :

أ — عدم حذف التاء الزائدة في بعض الكلمات أثناء النسبة ، مثل : مملكتى ، صنعتى .

ب — لا تبدل ألف الآخر بواو ، مثل : رضائى نسبة الى رضا ، بدلا من رضوى .
ج — بعض هذه الكلمات تنسب في الفارسية تبعا لقواعد النسبة العربية ، وأحيانا على خلاف هذه القواعد ، مثل : زراعت : زراعى ، زراعتى — تجارت : تجارى ، تجارتى .

د — تدخل باء النسبة على الصفة في الفارسية ، مثل : قديمى ، مصنوعى ، معمولى ، بدلا من : قديم ، مصنوع ، معمول .

هـ — يجمع الفرس بين علامة الجمع وياء النسبة في كلمة واحدة ، مثل : أصولى ، صادراتى ، وارداتى ، مطبوعاتى .

٢ — التثنية : لا توجد الفارسية صيغة خاصة للتثنية ، ولكنها أخذتها عن العربية الكلمات العربية المستعملة في الفارسية تأتي أحيانا مثناة في حالة النصب أو الجر ، مثل ، مجلسين ، طرفين . ونادرا ما تأتي في حالة الرفع ، مثل توأمان ، فرقدان .

٣ — الجمع : استخدمت الجموع العربية في الفارسية ، مثل : صادرات ، وارادت ، روحانيون ، طبيعيون ، ساكنين ، محصلين ، معلمين . وتجمع بعض الكلمات الفارسية جمع تكسير مثل : بساتين ، ميادين ، بنادر ، بلابل ، ديالمه ، دواوين ، اساتيد وأساتذه ، موابد (جمع موبد) ، قزاونه (جمع قزوينى) ، هرابده (جمع هيربد) ، رساتيق (جمع رستاق أو رستا) ، مرازبه ؟؟ (جمع مرزيان) .
ولكن هذا لايعنى ان الكلمات العربية المستخدمة في الفارسية تجمع كلها بعلامات الجمع العربية ، فكثيرا ماتجمع بعلامات الجمع الفارسية ، مثل : عاشقان ، واعظان ، كتابها ، قلمها ، غريبان . وأحيانا تبدل الهاء غير الملفوظة الى كاف فارسية عند الجمع بالالف والنون . ومثال ذلك : خاصكان (جمع خاصه) ، نظاركآن (جمع نظاره) ، سفلكان (جمع سفله) . وهكذا .

٤ — الأوزان العربية في الفارسية : صاغ الإيرانيون كلمات من الأوزان العربية واستعملوها في لغتهم ، ولكن بعض هذه الكلمات لا تستعمل في العربية بهذه الصورة ،

ومن أمثلة هذه الكلمات المشتقة من أصول عربية : حفاظت ، هلاكت ، دهشت ، شايق ، منعدم ، نطاق ، خراز ، جبون ، سليس ، موسوم ، مفلوك .

وقد تشتق من أصول فارسية معتمدة على الاوزان العربية ، مثل نزاكت (من نازك = رقيق ، لطيف) ، نراد (من نرد) ، نیاز (من نيزه = سنان) ، فيال (من فيل) ممهور (من مهر = خاتم) ، مكلاه (من كلاه = قلنسوة ، عمامه ، تاج) ، مزلف (من زلف = ضفيره ، طرة) ، تتخذ (من ناخذاه = ملحد ، زنديق ، كافر) ، مجصص (من كج = جص) مجوهر (من جوهر) ، الجام (من لكّام = لجام) .

وقد تشتق بعض هذه الكلمات من أصول فارسية وعربية ، مثل : تحرمز (من حرا مزاده = لقيط ، وكناية عن الماهر أو كثير الاحتيال) .

ومن المشتقات التي صاغها الفرس ولا تستعمل في العربية أيضا : مأيوس ، مأنوس ، خجالت ، دخالت .

التنوين : التنوين لا وجود له أصلا في الفارسية ، وإنما يستعمل في الكلمات المأخوذة عن العربية ، وتلاحظ وجود مثل هذه الكلمات المنونة في أقدم المؤلفات الفارسية ، ولكنها كانت قليلة في بداية الأمر ، وكثرت بعد ذلك منذ القرن السادس الهجري وماتلاه ، مثلا : عجالتاً ، مشافهةً ، اختياراً ، اضطراراً ، عامداً ، أبداً ، أصلاً ، قطعاً ، عميقاً ، مستقيماً ، احتمالاً .

بل لقد استخدم الفرس بعض الكلمات التي لا تقبل التنوين في العربية منونة ، مثل : أكثرأ ، أقلأ .

كما نونوا بعض الكلمات الفارسية على الطريقة العربية، مثل : زياناً ، ناجاراً ، تلكرافاً ، تلفناً ، وهكذا .

ولاننسى أن نقول أيضا أن الأعداد الترتيبية العربية تستخدم منونه في الفارسية على أنها قيود ترتيب ، مثل : أولاً ، ثانياً ... ، وتستخدم بدون تنوين على أنها صفة ، مثل روز اول (اليوم الاول) ، مرحلة ثانية (المرحلة الثانية) ... الخ .

٦ - المصادر الصناعية : كثير من المصادر الصناعية التي صاغها الايرانيون لا تتفق مع قواعد صياغة هذا النوع من المصادر في العربية ، مثل : إسلاميت ، مظلوميت ، تابعيت . كما أن بعض هذه المصادر اليوم ماهى إلا ترجمة لمصطلحات فرنسية أو

إنجليزية ، مثل كلمة : ملية وهى ترجمة كلمة . Nationality

وتلحق « يت » بآخر الكلمات الفارسية ، فيقولون مثلا : زنيت (من زن = امرأة) ، مرديت (من مرد = رجل) ، والصحيح أن يقولوا = زنانگى ، مرادنكى . كما تضاف أحيانا ياء المصدرية الفارسية الى المصادر العربية ، مثل : سلامتى ، راحتى . ونود هنا أن نشير الى أن الفرس قد صاغوا بعض المصادر التى تسمى بالمصادر الجعلية من الكلمات العربية ، وهذه المصادر تصاغ باضافة علامة المصدرية الى كلمة عربية ، مثل طلبیدن = أن يطلب (من كلمة طلب) ، رقصیدن = أن يرقص (من كلمة رقص) ، بلعیدن — أن يبلع (من كلمة بلع) ، فهمیدن = أن يفهم (من كلمة فهم) .

وهناك من المصادر المركبة الفارسية ما يركب من كلمة عربية وفعل مساعد فارسى ، ومن ذلك مثلا : فکر کردن (أن يفكر) غايب شدن (اختفاء ، غياب) ، غذا دادن (اطعام ، تغذية) .

٧ — مطابقة الصفة للموصوف : لا تتطابق الصفة مع الموصوف فى الفارسية سواء فى التذكير أو التأنيث أو الافراد أو الجمع ، على خلاف العربية . الا أن هذه المطابقة قد ظهرت فى العبارات العربية المستعملة فى الفارسية منذ القرن السادس تقريبا ، مثل : صفات حميده ، نتايج حاصله ، بيغبران عظام ، سيره مرضيه ، دولت قاهره ، حادثه مقلقه ، زوجة شريفه ، أكابر رجال ، مهمات أمور .

واستخدم الفرس أحيانا صفات مؤنثة عربية لموصوف فارسى ، مثل : خاتم محترمه ، سرکار^(١) عليه .

وقد ترجمت فى العصر الحديث مصطلحات أجنبية الى اللغة الفارسية ، روعى فيها أحيانا مطابقة الصفة للموصوف من حيث التأنيث والتذكير ، مثل :

أعلاميه	منتشره	ترجمة	Le communiqué publié
قوه	مقننه	ترجمة	Le pouvoir législatif
قوه	مجریه	ترجمة	Le pouvoir exécutif
قوه	قضائیه	ترجمة	Le pouvoir judiciaire

(١) سرکار : لقب احترام للرجل أو السيد .

Le matières premières	ترجمة	مواد أوليه
Les affaires étrangères	ترجمة	امور خارجه

ولكن هذه المطابقة لم تراعى باستمرار ، فنجدهم يقولون مثلاً :

Le culture générale	لترجمة	اطلاعات عمومى
Les sources naturelles	لترجمة	منابع طبيعى
Les affaires sociales	لترجمة	امور اجتماعى
Les affaires interieures	لترجمة	امور داخلى

ومن ذلك أيضاً قولهم : رطوبت جليدى ، محسوسات جزئى ، حواس ظاهر ، حواس باطن ، نقطه موهوم . وتتجه النية الى التخلّى عن قواعد اللغة العربية ، خاصة فيما يترجم اليوم من مصطلحات حديثة ، وإخضاعها للقواعد الفارسية .

٨ — المفعول المطلق فى الفارسية : يستعمل المفعول المطلق فى العربية كثيراً ، وهو ليس موجوداً فى الفارسية أصلاً ، ولكنه استعمل نتيجة تأثير العربية وقواعدها ، ويكثر فى الأعمال الأدبية المترجمة عن العربية ، ونراه فى الشعر أحياناً كقول منوچهرى الدامغانى : (١)

فروء اوربه دركاه وزيرم فروء آوردن أعشى به باهل
أى :

انزلنى على أعتاب الوزير ، نزول الأعشى بياهلة .

ويستعمل المفعول المطلق اليوم فى الفارسية المعاصرة ، ومن أمثلة ذلك قولهم : « خنديد جه خنديدى = ضحك ولكن أى ضحك » ، رفيم أواجه رفتنى = ذهبنا ولكن أى ذهب » ، وهكذا

ويعتقد البعض أن المفعول المطلق غير موجود فى الفارسية ، وإنما هو يستعمل كقيد كيفية . ويرى أن النحو العربى لم يؤثر فى النحو الفارسى مطلقاً ، وأن التأثير كان من الصرف العربى فقط (٢) . ولكن ما نراه من استخدام البعض قواعد النحو العربى تجعلنا نتمسك بالرأى القائل بأن للنحو العربى تأثيراً أيضاً على النحو الفارسى .

(١) ديوانه ص ٥٧

(٢) آموزش زبان وأديات فارس ص ٨١ .

٩ — المفعول له : استعمال المفعول له في الفارسية نتيجة تأثير العربية أيضا ، ونراه بكثرة في النصوص المترجمة عن العربية ، ومثاله في الفارسية ترجمة الآية الكريمة : « يدعون ربهم خوفا وطمعا » ^(١) « خداوند خویش را می خوانند بيم و اميد » . وهو يفيد السببية في اللغتين ، وليس مجرد بيان غاية الفعل . وقد استخدم المفعول له بصورته كما في العربية ، فيقولون : تيمنا ، تفننا ، تعميما ، توسعا . أى من أجل التيمن ، ومن أجل التفنن ، ومن أجل التعميم ، ومن أجل التوسع .

١٠ — اسم التفضيل : أحيانا يستعمل اسم التفضيل العربى في الفارسية ، وتضاف اليه اللاحقه « تر » التى تفيد التفضيل أصلا في الفارسية ، مثل : أعلم تر (أعلم) ، أفضل تر ، أوليتر . كما يستعمل بمفرده بدون إضافة لواحق فارسية ، مثل : أخلص ، أخوف .

١١ — حروف الإضافة : استخدم كثير من حروف الإضافة بالطريقة المتبعة في العربية ، مثل « برسييل » وهى ترجمة « على سبيل » العربية ، « و برسييل ندرت » وهى ترجمة على سبيل الندرة ، و « برسييل إختصار » وهى ترجمة « على سبيل الإختصار » ، و « برفور » وهى « على الفور » العربية ، وهكذا .

بدء الجملة الفارسية بالفعل : القاعدة العامة في الفارسية أن يأتى الفعل في آخر الجملة الفعلية ، ويتقدمه الفاعل والمفعول ، ونادرا ما يأتى الفعل في أول الجملة إلا في الأفعال : برسيدن (السؤال) ، كفتن (القول) ، فرمودن (الامر — القول) ، باسخدامن (الإجابة) . وقد رأينا بعض كتاب الفرس منذ القرن الخامس الهجرى يبدأون بعض الجمل بالفعل كالبيهقى وأبى المعالى مترجم كليله ودمنه الى الفارسية . وأشهر هذه الأفعال التى كانت ترد في أول الجملة فعل « آوردن » عند قولهم : آورده اند ، أى « حكموا أو قصوا » . وهو تقليد لفعل « حكى » في العربية ، وذلك دون تصريح بالفاعل قبل الفعل ، والامثلة على ذلك كثيرة . ^(٢)

(١) سورة السجدة آية ١٦ .

(٢) أنظر سبك شناسى ح ٢ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

المصادر :

- ۱ — سبك شناسی — محمد تقی بهار . سه جلد — جاب سوم — تهران ۱۳۴۹ هـ ش .
- (۲) عربی در فارسی — دکتر خسرو فرشید ورد — جاب دوم — تهران ۱۳۴۸ هـ ش .
- (۳) — کلمات تنوین دار در زبان فارسی — دکتر خسرو فرشید ورد — ضمیمه شماره ۲ و ۳ سال ۱۵ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی .
- (۴) — مقال « آموزش زبانی عربی در ارتباط بازبان فارسی » — علی مرزبان راد ضمن کتاب « آموزش زبان و ادبیات فارس در دانشگاه ها و مؤسسات آموزش عالی » .
- (۵) — یاد داشتہائی در بارهء زبان فارسی إذ نظر رابطه آن بازبان عربی . مقاله از دکتر محمد محمدی در مجله مقالات و بررسیها زبان — دانشکده الهیات و معارف اسلامی — دفتر نوزدهم و بیستم تهران ۱۳۵۳ .

الأمومة في الاسطورة والملحمة

بقلم

الدكتورة مريم البغدادى

وكيلة كلية الآداب

جامعة الملك عبد العزيز - جدة

يغلب على الأساطير والملاحم القديمة الطابع الدينى بشكل عام ، كما يكثر فيها استخدام الرمز للتعبير عن فكرة أو حادثة معينة ، فضلاً عن التكرار اللفظى الذى يفرضه الإنشاد ، وهذا ما سنلاحظه فى بعض المقاطع فيما بعد ، إلا أن الصراع يتلون كثيراً من جوانبها ويكسبها نكهة خاصة تستأثر بالنفس وتمتلك المشاعر ، وتبرز من خلالها المعانى الضمنية والأفكار المستترة والتاريخ المقنع والواقع المتخفى فى ظلال من الخيال الجذاب .

ولما أن كانت الملاحم والأساطير تحضن بين جنباتها كثيراً من الأعراف والتقاليد والقيم الاجتماعية والفكرية والسياسية بصورة وملاحم معينة خاضعة للتطور الحضارى لبيئة ما ، فإننا نلمس بعض ما يتعلق بالعنصر النسائى الذى يلوح بين حين وآخر راسماً بعض هذه الأعراف ورامزاً إلى بعضها الآخر ، وعليه نجد هذا العنصر متمثلاً بصورة : إلهة ، ومشاركة فى الحكم والسلطة ، ومسئولة عن مرافق الدولة : ومشاركة فى الامور السياسية كأن يكون مستشارة أو ممثلة دولة أو ملك أو غيرهما ، أو محاربة تشارك فى العمليات العسكرية ، أو فى تنفيذ أمور السلام ، ثم تتلون معاملتها من حيث كونها زوجة وأماً وأختاً ومحبوبة أو محبة ، كما تتلون طباعها ونفسياتها وسلوكها وتخضع لما تخضع له المرأة من طباع وصفات ثم انطباع الرجل عنها ونظرتة اليها من حيث الكفاءة أو

القصور وتعامله معها من واقع هذا الانطباع أو تلك النظرة ، ذلك لأن الاسطورة أو الملحمة عادة ماتكون صورة للأفكار الفلسفية للمؤلف والذي بدوره يصور فلسفته من خلال قيم اجتماعية موجودة متفاعلة ، يتعامل هو معها من منطلق انه فرد في المجتمع ثم يدلى بدلوه في البناء والمشاركة أو الاعتراض ومحاولة التغيير وان كان ذلك عن طريق طرح فلسفته الفكرية التي تعبر عن فكر شريحة من المجتمع أو مجموعة ترى مايراه صاحب هذه الملحمة أو الاسطورة ، وتحتضن وجهة نظره التي تجد صدى لها عندهم . أو بمعنى آخر ، ان مكونات الملحمة أو الاسطورة تعتمد على الوعي الجماهيري المشبع بالتصورات التي تفرضها طبقة الحكام والمسيطرين على مقاليد تسيير مرافق الحياة المختلفة في المجتمع ، سواء كانوا سياسيين أو كهنة يمسكون بزمام الأمور الدينية ، الى جانب تنظيم المؤلف لرسم هذه التصورات بحيث تخدم أو تعبر عن الأفكار التي مافتىء يدعو إليها عن طريق تشابك الواقع من الاجتهادات الفردية والتصورات الإبداعية التي يستخدمها المؤلف لتخدم فلسفته في الحياة والأحياء ، في القيم والتقاليد ، في المقبول منها والمرفوض أو المحتاج الى تعديل وتنمية وتطوير ، وهو في كل هذا يرسم نظرة الرجل الى نصفه الآخر من حيث هي جزء خاضع لما يجري في المجتمع من تصورات خاصة وعامة ومن حيث كونها شريكا يتدخل سواء سلبا أو إيجاباً في مجموعة القيم الاجتماعية أو الفكرية في هذا المجتمع أو ذاك ، سواء أكان النظام فيه ديكتاتوريا إستبداديا كما كان الحال في المجتمعات القديمة ، أو ديموقراطيا كما أصبح في مرحلة تالية ، أو مجتمعا تلون نظامه بين هذا وذاك .

وبعد ، فما الدور الذي لعبه العنصر النسائي في كل هذا؟؟ وإن كان ذلك من خلال أسطورة أو ملحمة؟؟

لعل أول ما يواجهنا من تصورات هو صورة المرأة الإلهة حسب المفهوم الفطري القديم ، وهو تصور فرضته سطوة الطبيعة البشرية للمرأة ، فهي تمارس عملية البقاء في ولادة الإنسان ، ولولاها ما كانت هناك ولادة ، والولادة خلق ، والخلق من صفة الإله ، وعليه فهي بطبيعتها تفرض أن تكون عضوا بين الآلهة (حسب مفهومهم القديم) ، ومن هنا كانت الأرض الإلهة ، وهي التي اختلط بها أبو الآلهة آنو (أن بالسوميرية فنتج عن هذا الاختلاط ولادة المحيط والأنهار والبحار والعمالق^(١) وكذلك

(١) انظر : ملحمة جلجامش ، ترجمة محمد نوفل وفاروق حافظ القاضى ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٣ .

انليل إله الهواء ، والأرض السومرية يطلق عليها اسم (كى ik) وكذلك اسم « نيننو » ومعناها سيدة الميلاد ، واسم « نينهورساج » ومعناها « الأم » ، ولقد كانت من الآلهة الرئيسية السومرية . ولما أن كانت هي الإلهة الأم فانه لابد من تكريمها والتقرب إليها دائما بقرايين وغيرها ، وهكذا كان حينما « حق القضاء الذى فرضه أبو الآلهة انليل صاحب الجبل على جلجامش : أى جلجامش ، لقد أعطيت الملك ، هذا قدرك ، أما الخلود ، فليس مقدراً لك

..... لقد رقد الملك ولن يقوم ثانية ،

سيد قولاب لن يقوم ثانية ،

لقد قهر الشر ، ولكنه لن يقوم ثانية ،

رغم قوة ساعده لن يقوم ثانية ،

كان حكيماً ، وسيم الوجه ، ولكنه لن يأتى ثانية ،

لقد ذهب الى الجبل ، ولن يأتى ثانية ،

انه ينام على سرير القدر ، ولن يقوم ثانية

ومن الأريكة المتعددة الألوان لن يأتى ثانية .

.....(١)

« لقد قدموا قرايينهم من أجل جلجامش بن نينسون ، زوجته العزيزة ، وابنه ومحظيته قدموا القرايين الى ساموقان ، إله القطعان ، ولأم نينهورساج وإلهة الخلق فى مكان الخلق ... (٢) وكما كانت الأرض (وهى عنصر أثوى نسائى) إلهة فى بلاد ما بين النهرين فى العهد القديم كانت الأرض (جايا) هى الأم الإلهة التى إختلطت بأورانوس « السماء » وولدت اثر هذا الاختلاط كرونوس وريا وغيرها من آلهة اليونان القدماء (٣) ، كما كانت الفكرة نفسها فى أساطير مصر الفرعونية إذ قد تولد عن روحى

(١) انظر المرجع السابق ، ص ٩٥ — ٩٦ / تذكر اسطورة الطوفان عشتار أو اشتار على أنها الإلهة الأم « ها أنا ألد الناس ليهلكوا فى الماء » انظر ، كتاب : من الساميين ، ص ٢٩ كما تصفها بسيدة الآلهة (نفس المصدر ص ٣٠) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٣) نصوص النقد الأدبى . لويس عوض ، ص ٤١١ / فى الاساطير العربية تبدو واللات كأم للالهة .

« جب » رب الأرض « ربة السماء في فترة إتصالهما أربعة أبناء : ذكران وأنثيان ، وهم أوزيريس وست وايزيس ونفيس (١) ، والأرض هي الأم عندهم ، وعليه تكون الفكرة نفسها من تأليه الأرض والاعتراف بفضلها كأم هي مصدر الوجود والخصب والتماء قد اشتركت فيها مصر واليونان وبلاد ما بين النهرين وما حولها وكذلك بلاد كنعان حيث كانت الأرض تمثل الإلهة الأم والجو كان يمثل الإله الأب (٢) ، وقد شاركهم الفنيقيون في هذا أيضا . ومن الملاحظ أن هذا التأليه للأرض انما نبع من تقديسهم لمظاهر الكون والطبيعة ، وعليه فقد ملئت الأساطير القديمة والتراث الأدبي بفكر يدور حول .

الخصب والجفاف ودور الأرض والسماء في هذه القضية الطبيعية ، التي تعد أهم مقومات الحياة للجنس البشرى والأحياء عامة ، ومن هنا كان الصراع بين موت النبات وحياته من أهم الموضوعات التي كانت تدور حولها الأساطير والملاحم القديمة ، وأبرزها أسطورة أوزيريس الذي كان بمثابة إله الخصب عند المصريين القدماء ، وديونيسوس الذي يمثل نفس الدور عند اليونان ودموزي إله النبات والخضرة عند البابليين ، وهكذا يدور الفكر في العالم القديم حول هواجس واحدة ترصد رضا الطبيعة وغضبها ، ومن ثم التقرب إليها بالعبادة والتقديس إتقاء النقمة والهلاك .

ولم تكن الأرض هي الإلهة وحدها في هذا العالم الفطري ، وانما شاركتها عشترت التي عبدت كالإلهة الأم أحيانا بين الكنعانيين والفنيقيين ، ويدل نص في ملحمة جلجامش على أن عشترت أو عشتار كانت تتحكم أيضا بأمور الغلال والخصوبة والنبات ، وإن كانت في معظم الملحمة إلهة الحب والجمال والشر ، وتبدو بصورة قائمة ، إلا أنها تبدو أحيانا رحيمة قادرة على إمداد الأحياء بما يحفظ لهم حياتهم ، وهذا يتضح في حوارها مع أبيها « آنو » حين طلبت منه أن يصنع لها نذراً شديداً لجلجامش الذي جرح مشاعرها برفضه الزواج منها ، إذ أنها فقتت بجماله وقوته وخطبت وده وعرضت نفسها عليه بقولها :

« هلم إليّ يا جلجامش ، وكن عريسي دعني أصبح عروسك وتكون زوجاً لي ... » وبرفضه وقعت في غضب مريع وطلبت من أبيها صنع هذا النذ الذي كان ثورا

(١) الشرق الادنى القديم ، جزء ١ ص ٦٠ .

(٢) انظر : معالم حضارات الشرق الادنى القديم ، ص ١٦٤ والاسطورة في الشعر العربي : الحديث ، انس دواد ، ص ١٠٣ ، من الملاحظ أن تعبير « أمنا الأرض » مازال مستعملا بيننا الى وقتنا الحاضر وهو تعبير رمزي يفيد ما للارض من أثر في الانبات والخصب والحياة وكأنها ولادة وامومة حقيقتان .

من السماء ، ولكن أباهما إشرط عليها أن تؤمن الغذاء للأحياء بقوله : « إذا حققت لك رغبتك ستحل سبع سنوات جدباء يكون فيها القمح قشورا لا بذرة فيها . هل إدخرت غلالا كافية للناس ، وعشبا للماشية ؟؟ أجابت عشتار : لقد إدخرت غلالا للناس وعشبا للماشية ، لسبع سنوات جدباء يوجد ما يكفي من الغلال ومن العشب. ^(١) ومن الملاحظ أن عشتار هذه تذكر في بعض النقوش الفينيقية على أنها ذكر وليس أنثى ، وتبدو ملكاً شاباً طموحاً يصبو إلى الاستيلاء على عرش بعل ^(٢) ، أو تذكرها على أنها عشيقة للإله أدونيس وقد نزلت للجحيم لتخليصه من الموت ، وفي بعض النقوش الكنعانية الفينيقية الأخرى تمثل دور الإلهة الأم والتي كان يطلق عليها إسم عشتارات البحر ^(٣) المتزوجة من الإله « ايل » ، كما أنها عند عرب الجنوب ، كانت تتخذ صفة الأنثى ^(٤) ، غير أنها في النهاية تمثل صورة لبعض قوى الطبيعة ، وهذه القوى كانت جوهر العقائد محلاً للتأليه في العالم القديم كله على امتداد البقعة الجغرافية .

ولقد صورت أسطورة جلجامش الأنثى خالقة دون اتصال بإحد كما كانت الحال بالنسبة للأرض ، إلا أنها في النهاية إلهة قادرة على هذا الخلق بصورة أخرى بينها النص الملحمي أثناء الكلام عن جرأة جلجامش في هتك الحرمات ، واغتصاب النساء حيث أن شهوته لا تترك عذراء لحبيبها ، لا بنت المحارب ولا زوجة النبيل ، ومع ذلك فهذا هو راعي المدينة حكيم وسيم وعنيد ^(٥) وهذا جعل الناس في ضيق شديد ونواح متصل كلمات قرعت نواقيس الخطر ، مما حرك عواطف آلهة السماء ، وصاحت مخاطبة اورورواله الخلق : « أي « أرور » أنت صنعتي ، فاخلقي الآن نظيره ، إجعليه شبيها له كصورته ذاتها ، نصفه الثاني ، قلب عاصف يواجه قلبا عاصفا ، إتركيهما يتنافسان معاكى تعيش اوروك في سلام » لذلك كونت الإلهة صورة في عقلها ثم غمست يديها في الماء واقتطعت شيئا من الطين ، وتركته يسقط في البرية ، هكذا خلق انكيديو النبيل » ^(٦)

(١) انظر : ملاحم واساطير من راس شمرا ، أنيس فريخه ، ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) انظر : المدن الفينيقية ، ص ١٤٠ ، و صفحة ١٤٩ — الأسطورة في الشعر العربي الحديث ، ص ١٠٣ يشير نص في ملحمة البعل وعناة الى أن اشيرة البحر هي « خالقة الآلهة » حسب الاعتقاد الفينيقى (ص ١٢٥) من « ملاحم واساطير » .

(٣) انظر : « من الساميين الى العرب » ، ص ١٨٢ / ١٨٤ .

(٤) + (٥) انظر : النص كاملا في ملحمة جلجامش ، ص ٥٢ .

(٦) انظر : في طريق الميثولوجيا عند العرب ، محمود الحوت ، ص ١٠١ .

وإذا كانت برزت كخالقة من الطين بشرا أو حيا ، فإنها برزت عند العرب كخالقة عن طريق إمداد الأحياء بأكسير الحياة ، وهو الماء ، وعليه فقد كانت الثريا هي مانحة الغيث « وللغيث شأنه في بلاد العرب ، (وجعلنا من الماء كل شيء حي) » (١) فلولاها لما كانت هناك حياة ، وعليه كانوا يقولون إذا رأيت الثريا تدبر فشهر نتاج وشهر مطر ، أى إذا بدأت للغروب مع المغرب فذلك وقت المطر ووقت نتاج الإبل (٢) ولقد سطرت كثير من الأساطير حول هذه الثريا التى عبدت من قبل بعض قبائل طيء كمانحة للحياة أو سبل الحياة على الأقل . وربما تساهم بطريقة أخرى في بقاء الحياة ، وبهذا تكون مشاركة في الإيجاد ، ومن هنا ألهت الربة أثينا عند اليونان لأنها كانت ترعى خصوبة النبات والحيوان بوصفها الآلهة الرسمية للدولة ، وأن كانت غالب صفاتها وأختصاصاتها تتصل بالحرب كما سنرى فيما بعد وقد كانت تشاركها في الإشراف على خصوبة الأرض والنبات الربة العذراء برسيفونا وأمهاد يميتير ، وتذكر الأساطير اليونانية أنها كانت معبودة عندهم وقد خطفها بلوتو ونزل الى مملكته السفلى . ورعاية الخصوبة لا تكفى ، وبذا كان لابد من إشراف على ناتج هذه الخصوبة من نباتات تقيم أود الحياة ، ومن هذه النباتات القمح ، والقمح أهم مصدر لغذاء الإنسان ليمسك عليه حياته وروحه ، وهكذا خصص للقمح إلهة جميلة يتطاير شعرها الذى هو سنابل القمح التى تتمايل مع موجات الهواء ونسماته ، ومن خلال هذا التصور خلقت أورورو من الطين أنكيدوالنبيل الذى « أخذ الفضيلة من إله الحرب ، من نينورتا نفسه ، كان جسده خشنا ، وكان شعره طويلا كشعر المرأة يتطاير كشعر بيسابا إلهة القمح . » (٣)

ولاشك أن هذا يسوقنا الى الكلام عن المرأة كأم ، ومن أهم ميزات الأم أو المرأة الأم هو الانجاب ، والانجاب من الخلق وإيجاد الجنس البشرى ، وعليه تدخل في إطار القدرة الخارقة ، تستلفت نظر الإنسان وتستحوذ على اعجابه ، ومن خلال الإعجاب يتسلل التأليه الذى يعتبر الحب جزءا منه ، وهذا واضح في بعض المفردات التى تصف المحبوبة بالمعبودة ، والحب جزء من العبادة ، والعبادة متعلقة باله ، وهكذا يصبح حب الأم والإعجاب بها كواسطة هامة في وجود الإنسان على وجه الأرض سببا في : سوف

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٢) انظر ، ملحمة جلجامش ، ص ٥٢ .

استقبلك كابني المتبنى . أنت طفلي الآخر مثل اللقطاء الذين يحضرونهم الى المعبد .
إخدم جلجامش كما يخدم اللقيط المعبد والكهنة الذين ربوه . أنا أعلن ذلك ، في حضرة
نسائي وأتباعي وكهنتي ^(١) . وإذا كانت هذه الأم بهذه المقدرة والمنزلة ، فإن القسم بها
تعبير عن تقديرها والإقرار بفضلها ، كما هو وسيلة إلى التقرب للآهة لنصرته من أجلها ،
وهذا ما كان من جلجامش حين شعر بضعفه أمام عدوه حمبابا وهنا جأربا ستغائته
وقسمه بأمه في قوله : « وحياء أُمى نينسون التى ولدتنى ، وحياء أُمى ، لوجولباندا
المؤلة ، هبنى الحياء حتى أكون مفخرة أُمى ، كما كانت تفخر بى وهى ترعانى فى
حجرها » وحياء أُمى نينسون التى ولدتنى « وحياء بينسون أُمى لقد جئت
بذراعى الضعيفتين وأسلحتى الواهية لأقاتلك » ^(٢) فهو إذن قوى بها ، سواء بمساعدتها
المباشرة أو مساعدة الآهة إكراما لها ، وعليه فإن له الفخر حين ينتسب إليها « جلجامش
بن نينسون » ^(٣) .

ويتردد كثيرا النسب للأُم فى الأساطير القديمة ، فهام الكنعانيون والفنيقيون فى
ملاحمهم يعبرون عن إرتباطهم القوى بالأُم من خلال ذكر إخوتهم بنى أمهم ، فها هو
« موت » ابن الآهة فى ملحمة البعل وعناة يتذمر من هزيمته أمام بعل قائلا : « ها ان
البعل يستخدم الاخوة لا تلافى ، وبنى أُمى للقضاء على . » ^(٤) وها هو دانيال فى أسطورة
أمهات بن دانيال يخاطب إبنته فوغة آمراً إياها بقتل من قتل أخاها بقوله :

أقتلى قاتل أخيك

واقضى قضاء على الذى صرع ابن أملك ^(٥)

وتستجيب فوغة وتطلب من أبيها البركة لتقوم بمهمتها ، فتقول :

« باركنى فاذهب بالبركة مباركة »

(١) انظر النص كاملا فى المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ — ٦٨ ، وجماليات ملحمة جلجامش ، ص ١١٩ وبيّن نص الترجمة هنا أن
نينسون حكيمة عارفة بكل شئ جعلت انكيد ونظيرا للجلجامش .

(٣) ملحمة جلجامش ، ص ٩٦ .

(٤) ملاحم وأساطير ، ص ١٨٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٥ .

واحرسنى فاذهب محروسة
واصرع قاتل أخى ، وقضاء
أقضى على الذى قتل ابن أُمى (١)

وفى أسطورة كارت ملك الصيدونيين ذكر لهذا التعبير جاء ضمن مأساة الملك الذى تعرض لها بيته ، وقد أتى فى العمود الأول من اللوحة الأولى بالأسطورة على الوجه التالى :

»بيت

الملك أيبى ، الملك الذى كان له سبعة
أخوة ، وثمانية أبناء أم (٢)

ومن الجدير بالذكر أن تعبير « ابن أم » أو « أبناء أم » ، وجد بين الساميين دون غيرهم ، ومن بينهم اليهود القدامى الذين رافقوا موسى عليه السلام فى رحلته من مصر إلى أرض كنعان ، ولقد جاء هذا التعبير الذى كان معروفا لديهم فى آيتين كريمتين من القرآن الكريم ، أولاهما فى قوله تعالى : « ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتمونى من بعدى أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم ان القوم استضعفونى وكادوا يقتلونى فلا تشمت بى الاعداء ولا تجعلنى من القوم الظالمين (٣) » ، ثم فى قوله « قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا . ألا تتبعن أف عصيت أمرى . قال يابئؤم لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى إلى خشيت أن تقول قرقت بين بنى إسرائيل ولم ترقب قولى (٤) » ، ولقد أمتد هذا التعبير عند العرب فى العصر الجاهلى إلى فترة ما قبل الإسلام ، ونجد آثار ذلك فى الشعر الجاهلى كمثلى قول الشنفرى فى لاميته المشهورة .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٣) الاعراف ، آية ١٥٠ ، لقد جاء تعبير « ولد أم » فى ملحمة أوزيريس ، انظر : دراسات فى أدبنا الحديث ، لويس عوض ، ص ٤٠ ، وهى تعطى نفس المدلول وإن اختلف التعبير .

(٤) طه ، آية ٩٤ .

أقيموا بنى أمى صدور مطيكم فاني إلى قوم سواكم ترميل^(١)

وهذا يسوقنا بالتالى الى حديث عن حضور المرأة كأم في الأدب القديم ، وأول مايطالعنا هذا في الملحمة البابلية التى سبقت الإلياذة والأوديسة اليونانيتين بحوالى (١٥٠٠) سنة على الأقل ، والتى تعد أجمل الشعر الملحمى على الاطلاق . ويتردد ذكر الأم في الملحمة كرمز للحنان الصادق والحب النزيه ، فتراها تنتقل بعاطفتها بين الخوف والرجاء ، بين اللهفة والجزع والاطمئنان ، بين الشفقة على الطفولة والحزم في مرحلة الرجولة ، بين الفرحة بنجاح الولد والحزن على فقدته أو الخوف من فقدانه ، وهى في كل الحالات أم تتصارع العواطف المتباينة في فؤادها وتصطدم مع العالم الواقع الذى يتلاعب بتلك العواطف حسب المواقف المختلفة . وربما كانت تلك العواطف منطلقا للانتهازية في بعض الأحيان ، كأن يستغلها عدو لاضعاف عدوه بشن حرب نفسية تشنى المرء عن موقف حزمه في المواجهة ، وربما يتخذها صديق وسيلة لتراجع المرء عن موقفه خوفا عليه ، ولعل أكثر ما يستثير عاطفة المرء هو مايتعلق بوالدية وأهل بيته ، وتقف الأم على رأس هؤلاء من حيث الخوف عليها والتعلق بها ، والحفاظ على مشاعرها وصونها من أن تجرح وكرامتها من أن تهان والشواهد في التاريخ على ذلك كثيرة ، ومنها ماكان من خشية انكيدو صديق جلجامش عليه حين عزم على مواجهة عدوه حمبابا ساكن غابة الأرز ، ولقد حاول أن يثنيه عن هذه المخاطرة التى ربما تقوده الى حتفه ، فاستثار لديه عاطفة بنوته لينسون أمه بأن قال له : « أى جلجامش سيد وادى قولاب ، العالم يظلم ، انتشرت الظلال عليه ، انها لمعة الغسق ، لقد رحل شمس ، انطفأ رأسه المضىء في صدر أمه نينجال . أى جلجامش ، الى متى سترقد نائما هكذا ؟؟ لاتجعل أبدا الأم التى ولدتك تقف في قلب المدينة في حداد عليك » ، وتتأرجح عاطفة انكيدو بين خوفه على صديقه من مواجهة الوحش حمبابا وبين استشارة همته بعدم الغفلة والوقوف الحذر لئلا تأخذه المفاجأة ، وتعمل تلك الاستشارة عملها ، فيتأهب جلجامش للقاء حفاظا على ما عهدته فيه أمه ، ذلك مايؤكدده في قوله ، وحياة أمى نينسون التى

(١) ولا يعنى اصطلاح « ابن أم » أو « أباء أم » الى سيطرة نظام الأمومة Naternity على العلاقات الاسيوية الاسرية في العالم القديم ، خاصة الشرق ، فقد لمست من خلال الدراسة أن النسبة للأم في الشرق السامى ناتج عن الاحساس بالارتباط الشديد بين الاخوة من أم واحدة ، ومن الاعتزاز بالختولة كاعتزازهم بالعمومة من حيث الأصالة .

ولدتني ، وحياء أُمي ، لوجولباندا المؤله ، هبني الحياة حتى أكون مفخرة أُمي ، كما كانت تفخر بي وهي ترعاني في حجرها « وحياء أُمي نينسون التي ولدتني لن أعود الى المدينة من الطريق الذي سلكته الى ارض الأحياء حتى نقاتل هي هذا الرجل ، إن كان رجلاً ، أو هذا الإله ، إن كان إلهاً (١) ذلك هو الموقف إذن ، إستشارة عاطفة البنية تجاه الأم ، وعاطفة الأمومة المحبة تجاه الابن المرتجى فلاحه ، ولكن عاطفة الصداقة الخائفة تقف في وجه هذا الاندفاع ، وتبث في قلب الصديق الخوف ، الخوف من المصير المؤلم إن واجهه ، والخوف على مشاعر الأم إن خذل ومن ثم قتل ، ولهذا يتضرع أنكيذو الى جلجامش وان كانت محاولة يائسة ، فيقول : « سيدي أنت لاتعرف هذا الوحش ، وذلك هو سبب عدم خوفك منه ، أما أنا فأعرفه ، وإني لفى روع منه ياسيدي ، اذهب ان شئت الى تلك الارض ، ولكن سأعود الى المدينة سوف أقص على السيدة والدتك كل أعمالك العظيمة حتى تصيح فرحاً ، وبعدئذ سوف أحكى لها عن الموت الذي أعقبها حتى تبكى حزناً (٢) ، حرب نفسية هي إذن ، تستغل فيها عاطفة الابن نحو امه ، وترسم فيها صورة لمشاعر الأم المكرومة في حالة النازلة والرثاء . ولكن هلي أجدى كل هذا التضرع وأساليب استدرار العاطفة ؟؟ ربما لاحظ حبابا العدو هذا الأثر ، وأحس ببعض الخذلان يتسلل الى نفس جلجامش ، فحاول أن يجهز على مابقي لديه من شجاعة وأقدام ، ووجد أن الوصول الى غايته سيتم بصورة أفضل إن هو إتبع الأسلوب الملتوى في استدرار عطف جلجامش ، فاتجه الى إلهه شمش بقوله : « أى شمش إسمعني . اسمع كلماتي ، انا ما عرفت أمّاً ، لا ، ولا أبا يرعاني أنت أولدتني . في هذه الأرض ، انت رعيتني حتى شببت (٣) ثم استحلف جلجامش « بالحياة السماوية وبالحياة الأرضية وبالعالم السفلى ذاته : « اطلقني يا جلجامش ، سوف أصبح خادملك ، وتصبح سيداً لي ، كل أشجار الغاية التي أقوم عليها في الجبال سوف تصير لك ، سأقطعها وأبنى لك قصراً (٤) ، وهكذا يستعمل كل وسائل الاغراء ليشنيه عن قتله ، وهكذا يصل إلى بغيته ولو مؤقتاً ، وتؤثر العواطف في تصرف جلجامش ، ولكن صديقه (أنكيذو) يشعر بالعبوة العدو فيلفت نظره ، الا أن العاطفة حين تطعن

(١) راجع النص كاملاً في الملحة ، ص ٦٦ — ٦٧ .

(٢) الملحة ، ص ٦٧ .

(٣) — (٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

تحاول التبرير ، ولذا قال لصديقه : « أى انكيدو ، ألا ينبغي أن يعود الطائر الحبيس إلى عشه ، والأسير الى ذراعى أمه ؟؟ » ويحاول انكيدو تحليل سلبية موقف صاحبه وعاقبتها ، فيبين له أنه « اذا عاد الطائر الحبيس الى عشه ، وإذا عاد الأسير إلى ذراعى أمه ، لن تعود أنت يا صديقى أبدا الى المدينة ، حيث تنظر ك الأم التى ولدتك ، (١) ومادام الأمر هو الحفاظ على مشاعر الأم ، أية أم ، فان من المنطق السليم أن يكون الأقربون أولى بالمعروف ، وعليه تنتصر الأم القرية على غيرها ، ويخلق الأديب الذى خط الملحمة فى سماء الابداع ، ويستطيع ان يرسم أدق صورة لأدق المشاعر الانسانية فى لوحة فنية بقيت لها القدرة الفائقة على تحريك المشاعر وإجذاب قراء العصر الحديث مثلما أجتذبت وحركت مشاعر انسان الالف الثالث قبل الميلاد . ذلك هو الفن ، وذلك هو الأدب الانسانى الرفيع الذى يفرض خلوده على صفحات التاريخ وصفحات النفس البشرية ، وان مر على ميلاده آلاف السنين .

ولكن كانت هذه المشاعر ، مشاعر الأم الانسان ، أو الانسان المؤله ، فهل تضاهيها الأمومة عند الآلهة حسب المفهوم والمعتقد القديمين ؟؟ ان النص الا وغارتي الذى جاء فى العمود الثالث من النص الحادى عشر من ملحمة (البعل وعناة) الا وغارتيه حتى وان كان واحدا ، ليبين هذه المضاهاة ، ويرسم تقارب عواطف الأمومة ، رغم اختلاف الجنس أو المكانة أو الديانة ، وسواء كان عالمها عالم آلهأو عالما بشريا ، فالمشاعر يصورها الأديب المبدع من منطلق ما يراه ويتحسسه ويلمسه فى مجتمعه ، بعد ممارسة معرفته من خلال أمهات عصره ، ودراسة عواطفهن ، ولهفة الأمومة لديهن ، تلك الدراسة النفسية العميقة القائمة على التجربة والاستقراء لنماذج حية ، وان عبرت عنها أخيلة الشاعر باستقطاب أبطال من عالم روحانى يخضع فى عرف الأديب الشاعر لما يخضع له المجتمع الانسانى بصورة ما . وبعودتنا الى النص المذكور أعلاه ، نجده يحكى قصة وضع الالهة عناة لابنها من بعل ، ويرسم مشاعرا ابتهاجها بهذا المولد العظيم الذى فجّر لديها مشاعر الأمومة الحقة ، واستخفها فتراقصت طائرة فى المربع الجميلة المبهجة تعبيرا عن هذه البهجة وهذا الجور بولدها ، يقول النص الغنائى :

ها انك ستلدين عجلا للبعل

ثوار لابن داجون ، أيتها البتول عناة ، (٢)

.....

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٢) داجون اله الجبوب وشفيح القوت عند الكنانيين وكان له هيكل فى اشدود الفلسطينية .

فيفرح الظافر البعل
ويملك علينا كرت (سيد) الى الأبد

.....

.....

شقت البتول عناة
أيضا الجميلة اخت البعل

(يتلوها سبعة أبيات ثم)

تذهب (عناة) وتطير وهي ترقص

في المربع الجميلة المبهجة

عجلا ، عجلا تلد للبعل

ثورا بریا لابن داجون

وربما للاله هدد

ضمت (ربما) وليدها

ضمت وليدها

وكسته (قمطته) بثوين

تصاعد غناؤها ، صراخ ابتهاجها

.....صراخ صباها

رخم (طال) الغناء (الصوت) في فمها

..... (ثم يتبع أربعة أبيات)

ونادت البعل قائلة

بشرى ايل (أو بشرى الهية) البشرى للبعل

البشرى للسيد داجون

لقد ولد ثور ... (١) الى آخر النص .

(١) انظر النص كاملا في « ملاحم وأساطير من رأس شمرا ، انيس فريخه ، ص ٢٣٢ حتى ٢٣٤ ، والبعل هو ابن الالهة « عشيرات البحر » أو أشيرة البحر الكنعانية التي أصبحت بعد موت ابيه زوجته بحكم الارث . (انظر ، المدن الفنية ، ص ١٤٠ والمرجع السابق ص ٥٦) .

ورقص الأم وبهجتها ومداعبتها لابنها ورد ذكره كثيرا في الأدب القديم ، ومن ذلك ترقيص الكلاعية أم محمد بن ذى الرمحين له حين كانت تضمه وتقبله وتقول له : « ياعييناه ، يا اذنياه ^(١) ، وقد تفجرت لوعة الأمومة عندها حينما مات ، وبكته أربعين سنة وشاركتها النواح والبكاء نساء حمير ^(٢) . ولاشك أن الأم تحاول الحفاظ على وليدها منذ أن يكون جنينا وحتى يشب عن الطوق ، فها هي إيزيس المصرية تدعو وتطلب من الآلهة أن تحرس جنينها « تعالى اذن أيتها الآلهة » واحرسيه وهو بعد في أحشائي « لقد قال أتوم كلمته لقد أمر بأن يحيا ولدى محروسا في أحشائي ، لقد احاط ولدى وهو بعد في أحشائي بالحراس . احرسوا اذن الصقر الكامن في أحشائي ^(٣) ، وتتطور مشاعرها فتتحول من الخشية عليه الى الاعتزاز بميلاده ، وتفتخر به امام الآلهة بقولها : « انظري ، أيتها الآلهة ، انظري حوريس ^(٤) ثم تبدى فرحتها وسعادتها بقولها : « انا ولدت حوريس نعم لكم غمرتني السعادة لمولده » ولكن سعادتها لم تكتمل فخشيت عليه من قاتل أبيه ولذا تكمل « لقد أخفيت ، لقد سترته عن العيون خشية أن تمتد اليه يد القاتل ، وخرجت من أجله أتسول خشية أن يعيش في املاق ^(٥) » وتدفعها خشيتها وخوفها عليه الى اخفائه بين الحشائش حتى تعود اليه بما يبقى على حياته ، وتتفاعل بقلها عواطف الخوف والرغبة في بقاءه حيا ، وتبحث وهي في لجة من مشاعر متباينة يتغير بتغيرها نبض قلبها ، فتعود اليه لتطمئن ولكنها تفجع به « وجدت ، ويالهول ما وجدت ، وجدت حوريس الذهبي الجميل ، وجدت الصغير اليتيم الذي روى الأرض مننبوع عينه وسقاها من ظلم شفتيه ، وجدت جثة هامدة ، ووجدت قلبه غافيا ، نعم وجدت عروقه الجارية في لحمه ساكنة لا تنبض بالحياة ^(٦) » ، وطبعي في هذه الحال أن تولول وتصرخ وتقول : « وافجعته ، لقد كان الطفل بحاجة الى الغذاء ، وكان ثدياي منتفخين على جفاف ، أما فمه فقد كان يتحرك وكأنه يبحث عن غذائه ، واطفلاه ، لقد فرغ الاناء ، فمن أين لك بالسقيا ، وهكذا صور لي قلبي ان رحيلي عنه سوف يأتيه بالغذاء ، ولك خطأ عظيم أن يترك طفل لا عقل له وحيدا طول الوقت ، طفل لاتصل يده الى الاناء ، غير أني خفت أن أنادى فلا يأتي المجيب ، واني الآن في عالم الظلمات ، وأمي في مملكة الموت ، أما أخي الأكبر (اوزيريس) فهو في تابوته وقد

(١) — (٢) ملوك حمير واقبال اليمن ، تحقيق ، على المؤيد واسماعيل الجرافي ، ص ١٦٣ .

(٣) انظر : دراسات في أدبنا الحديث ، لويس عوض ، ص ٣٣ — ٣٤ .

(٤) — (٥) — (٦) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ — ٣٨ .

أثخنه الأعداء بالجراح ، وقد أوردته الردى ذلك الذى يفيض قلبه يفيض ويكيد لى الآن فى بيته (تقصد ست) ، فالى من أتوجه بالضراعة بين البشر حتى ترثى قلوبهم لحالى ؟؟ لسوف أتوجه بالضراعة لسكان المستنقعات ولسوف يخفون لنجدتى دون تردد (١) ، تلك اللوحة الرائعة لصور العاطفة المتأججة ، فهى بين الخوف والرجاء واللهفة ، واللوعة واليأس ثم الأمل ، والأم الملتاعة فى كل هذا تبرر اهمالها لوليدها بتركه ، وكأنى بها فى حالة بحثها عن طعام لولدها تحذو حذو هاجر ، تلك الأم التى تركها ووليدها زوج حائر بين اثنين ، احدهما متسلطة عزيزة فى قومها ، والاخرى أمة تابعة لاسند لها ، خاضعة لما يحكم به زوجها ، تلك الأم التى كانت تجرى مسافة طويلة فى الصحراء فى أرض غير ذى زرع عند البيت المحرم ، تجرى لتجد بعض الماء يبقى على حياة وليدها وحياتها ، وتستغيث ولا غوث الا الله ، وها هى إيزيس ، تجرى لتبحث عن شيء يدرّ لبنها لتسقى وليدها ، وها هى محاولاتها تبوؤ بالفشل ، وتعود لتفجع فى وليدها ، وتضطرم فى قلبها عواطف الندم وتقابلها عواطف الدفاع عن النفس وتبرير تركها اياه بين الحشائش وحيدا

لايقدر على شيء ، وتغوص فى بحر من المشاعر المتضاربة ، فهناك الألم والندم واللوعة واليأس والرجاء ، ذلك الرجاء الذى فقدته بين بنى البشر ، وأملته فى سكان المستنقعات ، وذلكم الذين تحدد الملحمة صورهم وهويتهم ، فتبين أنهم صيادون خفوا لنجدتها ولكنهم عجزوا عن رد الحياة للوليد ، وبينما هى بين اليأس والرجاء ، واذا بالربة سلكيس تمسك بيدها مفتاح الحياة ، وتهدىء من روع الأم المكلومة الجزعة ، وتهديها الى معرفة ما أهلك ولدها ، وتضع إيزيس أنفها فى فم حوريس لتبين رائحة رأسه ، وتشخص الداء ، فتعثر على السم الزعاف ، ثم تضمه وتقبله وتصيح راقصة ، تنشد ترتيله حزينة تبكى فيها ولدها ، تلك البكاية الرائعة التى سارت على النحو التالى :-

« عقرب لدغ حوريس » عقرب لدغ حوريس ، أى رع ١١ عقرب لدغ ولدك حوريس .
عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد ولدك الذى يحكم دولة شو .
عقرب لدغ حوريس . عقرب لدغ حوريس ، حوريس يافع خميس ، الطفل المقدس
الآتى من قصر الأمير .

(١) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ - ٣٨ .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، الرضيع الذهبى ، حوريس الصغير اليتيم .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد أونوفريس ، حوريس الذى خرج من رحم الربة ايزيس .

— عقرب لدغ حوريس ، حوريس الولد البرىء ، حوريس الابن اليافع بين الآلهة .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى سعدت بمجيئه لأنى رأيت فيه الابن المنتقم لأبيه .

— عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى تعذب فى مخبئه ، حوريس الرجل هو بعد رضيع .

— انى لأهرع إليه لآتملى منه : فأى صديق يحنو على فيعيد إليه الحياة (١)

تلك البكائية التى تصف الطفل وصفا نابعا من قلب أم تنتمى الى الطبقة الحاكمة ، والتى اعتادت على حياة الرقى فى قصر أمير اغتيال ، واجبرت زوجته على التشتت ، وأرادت الانتقام ، ولكنها فجعت فيمن سينتقم وينفذ رغبتها ، فجعت بمن كان أمل ابيه فى حياته ، وأمل أمه بعد موت أبيه « ها هو ذا حوريس يرقد صريع السم . ان هذا لأمر فظيع ، وافطع منه أن يموت » « فيهلك الكون كله اذن لحظة أن يهلك حوريس ولد أمه ، ولدها البكر ، فلست أحب أن أرى لى بعده ولدا ، هذا مارضت نفسى عليه منذ البداية ، لقد انتظرت له ليكون المنتقم . أى حوريس ، أى حوريس ، ابق معى على الأرض ، منذ حملته فى أحشائى أحببت ما تطلبه روح أبيه القليل ، ذلك اليافع المحروم » (٢) ، آهة تصرعها الدموع ويدمىها النحيب ، ويظللها المراوحة بين الأساليب ، فمن اسلوب الغائب والحكاية الى اسلوب الخطاب والحوار ، الى الوصف وتشریح المشاعر والاحاسيس التى تغلب عليها نغمة اليأس والألم والقنوط ، ثم يتسلل الى قلبها أمل نبع من تدخل الآلهة ووعداها للأم الشكلى بأن حوريس سيعود إلى أمه ايزيس وقد برىء من اوصابه ، ذلك لأن له حراسا من سباع الليل والصقور العظيمة واسما أبيه ودموع أمه وغضب أخويه ،

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٩ — ٤٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ .

« لحوريس حارس هو اسمه ، هو الذى تحف به الآلهة لتقيه » (١) . وها قد آن الأوان فلنهض « انهض يا حوريس » انهض ، فأنت محروس ، لسوف تسعد أمك باجتلاء طلعتك ولسوف ينعش صوت حوريس قلوب البائسين ويهدى قلوب الحزاني ، افرحوا ، اذن ، افرح يامن فى السماء ، وافرح انت يا حوريس ، يا أيها المنتقم لأبيك « لسوف تنقطع القرابين وتغلق أبواب المعابد حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائة » حتى يبرأ حوريس من دائة ويعود الى أمه ايزيس « وهكذا تظل ادعية الآلهة وطمأنتها الأم وتتكرر جملة » حتى يبرأ حوريس من دائة ويعود الى أمه ايزيس « مرات عديدة رتيبة على نهاية المقطوعة التى تكون نتيجة الدعاء والوعد فيها عودة الطفل الميت حيا الى أمه ايزيس ويعيش لها ليحقق لها رغبتها فى الانتقام » (٢) . ولقد حاول الأديب أن يصور تردد أنفاس الأم الشكلى وندبها الحزين الشبيه عما نراه فى مآتم النساء أحيانا ، وذلك عن طريق التكرار فى الكلمات والمعانى « عقرب لدغ حوريس » ، ويصور وعد الآلهة وطمأنتها للام وكأنها تريت على كتفها وتقول لها اصبرى ، يتكرر تعبير (حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائة » . أليست هذه من أروع اللوحات الفنية فى تصوير مشاعر الأم الشكلى العاجزة امام القدر ، وان كانت تحاول تكذب الواقع والصدمة فى فقد وليدها والعزير عليها بأن توهم نفسها بعودته ، فلعل معجزة تحصل وتعود للميت الحياة ، التى كانت ممكنة على أيدي الآلهة أحيانا فى الأساطير والملاحم القديمة ، أو على الأقل يعبر الأديب فيها عن رغبته الأكيدة فى الحياة الخالدة لبنى الانسان الذين يقهرهم الموت ويحرمهم من فرحة الخلود ، ذلك لأن الخلود للآلهة وحدهم كما يقول جلجامش الذى أضناه البحث عن الخلود ولكن هيهات (٣) .

وليس على الأم شىء أكثر ألما وكدرا من موت وليدها ، فرما يفضى بها حزنها الى المرض وربما الى الموت ، سواء مات حقا أم ظنته من طول غيابه قد مات ، وهذا ما كان من ام اوديس بطل ملحمة الاوديسة اليونانية ، حيث انها « ماتت غما وحزنا على ولدها » ، ويظل

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) انظر المرجع السابق ، من ص ٤١ وما بعدها .

(٣) انظر ملحمة جلجامش ، والحديث عن البحث عن الخلود .

(٤) الاوديسه ، ص ١٩٣ — ترجمة عنبرة الخالدي .

حنانها تجاه ولدها حتى وان ماتت ، فتمثل له روحها كما تمثلت روح أم تيريسيا (١) خائفة وجلة عليه من قدومه الى أرض الموت « لم أتيت أرض الظلام

ياولدى ، وأنت لا تزال حيا ؟؟ ألا ترجع الى بيتك الآن ، ولكن الرجل عليه واجب الدفاع عن وطنه وحرماته : ولذا فلا بد أن يتعرض للموت ، وربما يفوز بالحياة فيعود ، وتستقبله لفة الأم وامهات الحى يسألنه عن أولادهن ، فلا يزيد على أن يطلب لمن مات أولادها ألا الصلاة والتهنئة ، وهذا ما فعله العائد والناجى من الموت هكتور الذى أتى قصر الملك فريام ، وهناك لقي ايقاب أمه — المتهلفة — ومعها اجمل بناتها فأمسكنه من يده وقالت : « لم أتيت من ساحة الوغى ياولدى ؟؟ هل شدد الاغريق عليك النطاق ، فأتيت تقصد الصلاة للاله زفس من البرج ؟ دعنى احضر خمرة العسل العذب تريقيها فى حضرتي ، وتشرب منها ما يفرح قلبك » (٢) واذا كانت هذه الأم المتهلفة تظهر التجلد امام ولدها ، فان غيرها تعجز عن الصبر ، فان عرف ولدها فيها هذا الأمر ، غامر بحياته دون علمها ، وهنا تثور وتوبخ من يخفى عنها خبره ، فتقول كما قالت بنلوب أم البطل تليماخ الذى ذهب للبحث عن أبيه اوديس : « لقد علمتن ياوصيفات السوء أنه لمزمع الرحيل فهلاً ايقظتني من نومي . لقد كان فى وسعى أن أحول دون رحلته مع شدة رغبته فى السفر ، ولم أكن لأدعه يذهب الا اذا خلفنى ميتة (٣) ، تلك العاطفة عاطفة الأمومة ، التى تتمنى للام الموت على أن تفارق ولدها أو يتعرض للأذى ، ذلك لأنه الروح بالنسبة لها فان ذهب فلا أهمية لحياتها ، وأما ان سالما فانها ستطوقه بذراعيها وتقبل وجهه وعينييه وتقول له « هاقد رجعت ياتليماخ يانور عيني ، وقد ظننت لن أراك ثانية » (٤) ، ذلك اذن مصدر خوفها وجزعها ، انقطاع أملها من عودة ولدها نور عينيها .

ولابد للولد فى هذه الحالة أن يحاول الحفاظ على من تفديه بحياتها ، فى حالة وجود والده أو غيابه ولقد حيكت مؤامرات ضد أبيه اوديس فغاب وجوده من البلاد ، واستغل الأمراء الغرباء الموقف ، وطمعوا فى الحكم بدلا من اوديس الغائب ، ووجدوا

(١) بطل فى الاوديسة ، ص ١٣٤ .

(٢) الالياذة ، ترجمة عنبرة الخالدى ، ص ٩٤ .

(٣) الاوديسة ، ص ٥٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٢١٠ .

أن أسهل طريقة للوصول هو الزواج من زوجته ام تليماخ ، الملكة بينلوب ، وتلاعب عواطف الأسى والحقد والغضب في نفس ولدها خوفا عليها ، ولكن الخطاب مصرّون « أتوا إلينا بخطبون ودّ أمى ، أما هى فلا تردهم خائبين ولا تقبل ما يعرضونه عليها » (١) وتبلغ سطوة الخطاب مدى بعيدا فيواجهون الابن تليماخ قائلين : « لاتلم الا أمك ، فهى ادهى النساء طرا ظلت نخدعنا ثلاث سنوات فابعد أمك اذا عن هذا المكان ، ودعها تتزوج بمن تشاء » (٢) ولكن هل تطيعه عاطفة البنوة ؟؟ بل تدفعه عاطفة ارتباطه بامه الى الرد الحائر العاجز الذى تتلاعب به عواطف الخشية من سطوة هؤلاء ومن لعنة أمة ان فعل ، والخوف من فقد انها أن فرط بها ، فيقول : « كيف يسعنى ابعادها رغم ارادتها ، وهى التى حملتنى وربتنى ثم ان لعنة أمى تلحق بى ، ولذا فانى لا أستطيع أن آتى أمرا كهذا » (٣) فهو اذن يحفظ لها فضل امومتها وتربيتها له تربية تجعله مرغما على الحفاظ عليها ، حتى وأن تعرض للتهديد والابتزاز ، وعليه فانه لا يستطيع أن يرى أمه — تبعد عن أبيه وقد كافح من أجل ايجاده لها كفاحا مريرا تصوره الملحمة تصويرا رائعا ، يتعرض خلالها لكثير من المتاعب والمفاجآت السيئة والسارة ، ولكنه فى النهاية يصل الى مراده بعودة أبيه : ولكن يلمس من أمه الجفاء وعدم استقبال والده التى لم تتعرف عليه توا استقبالا يليق به كزوج فيصرخ فى وجهها متناسيا لعنتها بتطاوله عليها ويقول : أماه يأم السوء !! كيف تجلسين بعيدة عن أبى ولا تكلمينه ؟؟ لا شك أن قلبك أقسى من الصخر » (٤) ولعل مرور عشرين عاما على غيابه جعلها تشك بعودته حيا فاستبعدت أن يكون هذا زوجها مما جعلها تبعد عنه ، وينسى ولدها فى سورة غيرته أنها الأم التى تعتبره نور عينها .

ومهما يعقّ الولد ، فان الأمومة تطفى لدى الأم على كل المشاعر ، وتظل تخشى عليه من لمس هواء تؤذيه ، فكيف بها لاتخشى عليه من الذهاب الى المعركة بدون سلاح ، وعليها اذن أن تطلب من ابيه معونته ، وهذا ما فعلته فينوس حين قالت لزوجها : حينما كان الاغريق يحاربون الطرواد ، لم ألقأ الى معونتك ، لأننى لم أشأ أن يذهب جهدك

(١) المرجع السابق ص ١٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٣ ، فى ١٩٥ يخشى اوربالوس على مشاعر أمه لو ثكلته فيوصى بها خيرا .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦٢ .

عبثا ، أما الآن ، وقد قدم انياس ايطاليا فاني اطلب اليك أن تصنع سلاحا ودرعا لولدى وانت ترى الآن كيف اجتمعت عليه الأم لإهلاكه ، فلذا أرجوك له عوناً ، ويرحل الابن الى المعركة وتشخنه الجراح بعد أن تكاثفت عليه النبال : وترى أمه فينوس ما أحاق بابنها من أسى ، وتهرع الى الجبل لتحضر له النبات الشافى ، وتغمسه بالماء وترشه على ابنها لتعود اليه قواه السابقة ^(١) وترتاح مشاعرها وقلبها بيد أن أما غيرها تفقد ولدها فتهم على وجهها ، وتخرق أم اوريالوس المعسكر ، ثم تصرخ مولولة وراثية ولدها بكلمات تنم عن مدى حرقتها وتمنيها أن لو كانت بدلا منه والا فلا خير في حياتها بعد ، أهكذا أراك يا بني ؟؟ لم لم أمنح هبة توديعك ؟؟ ولن اغمض الآن عينيك (لأنه كان بعيدا عنها ومعلقا على الصارية) ، أو ألك بالأكسية التي صنعت ، وأنا أتسلى عن همومي بالعكوف على المنوال . فافتكوا بي برماحكم أيها اللاتينيون ، أو فاضربني بصاعقة من لدنك يا جوبيتر العظيم ، مادمت لا أقدر على الخلاص بطريقة أخرى من هذه الحياة البغيضة » ^(٢) ، تلك عاطفة دونها كل عاطفة ، لوحة ترسم أدق المشاعر في الملاحم القديمة التي مازالت نبعا ثرا للامتناع والابداع ، وتبدو فيها ملامح المرأة واضحة جليلة ، وملامح الأم بصراعاتها النفسية المختلفة التي تتلون بألوان السعادة أحيانا واللهفة أحيانا أخرى ، والحزن ثالثة . واليأس وغير ذلك من عواطف نجح الاديب القديم في رسم معالمها الدقيقة سواء كان ذلك في ملحمة جلجامش أو البعل وعناة ، أو الالليادة والاوديسة والانيادة أو غيرها من ملاحم سارت على نهجها كما فعل الفردوسي في الشاهنامة ، وان كانت صورة المرأة فيها باهتة بعض الشيء ، اذ أنها لاتظهر إلا نادرا بملاحم المكر والدهاء أحيانا ، وملاحم الأم الحريصة على سعادة أولادها أحيانا أخرى .

ولأم عند الفردوسي ذات عاطفة متأججة ، فهي في حالة فقدتها ولدها تسرع الى الموت دون تفكير وذلك عكس الأم عند هوميروس أو فرجيل ، فهي عند هؤلاء تتمنى موتها على فقدان ولدها ، ولكنها لا تندفع بجنون وتهور ، وإنما يبدو حزنها هادئا وأملها بالموت متزنا بين جنبها ألما دفيناً ومرارة صابرة ، ويؤكد هذا نص الشاهنامة الذي يتكلم عن موت طلخند ابن ملكة الهند من زوجها الثاني أخى الملك جمهور ، والذي نازع

(١) الالليادة ، ص ١٨٤ (ترجمة عنبرة الخالدي) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٨ — ١٩٩ .

أخاه (جَوَّ) من أمه ، الملك ، ذلك النزاع الذى انتهى بموت طلخند ، فبكاه أخوه (جَوَّ) وأخذه إلى والدته التى ما أن رآته ميتا — حتى — لطمت وندبت وانتحبت كثيرا . وقامت لترمى بنفسها إلى النار . لكن جَوَّ سارعها ومن النار أنقذها . فعنفته على ما فعل بأخيه فحلف وأقسم وعلى روح أخيه ترحم بأنه لم يقتله فصدقته — بقلب الأم — وطلبت منه عزاء لوحدثها وكبر مصيبتها ان يمثل لها الواقعة كما جرت (١) ، هذه العاطفة الجياشة والاندفاع المجنون غير الرزين إلى الموت لم تكن ملكة الهند وحدها التى حاولته ، وإنما شاركتها أم فروذ صاحب قلعة بهمن فى أرض أذربيجان حين وقع ولدها فروذ ، ومات متأثرا بجراحة أثناء قتاله مع عدوه دفاعا عن قلعته ، وحينما رآته والدته « جريرة » صريعا أحرقت « جميع الذخائر والأسلحة » ، وأخذت خنجرا طعنته فى صدرها وماتت إلى جانب ولدها « (٢) تلك هى الأمومة عند الفردوسى ذات عاطفة نائرة نيرانية فى حالة الجزع ورفض فكرة الموت لبنينا ، رغم أنها فى حالات أخرى نجدها أكثر رزانة ، خاصة إذا كانت من بيت ملك تعودت على تحكم عقلها فى تصريف الأمور المتعلقة بسياسة الحكم ، وهى فى معظم الحالات تحاول رأب الصدع ان نشب خلاف بين الأب وابنه أو الأخ وأخيه على الحكم ، وتمثل هذا الجانب فى الأم عند الفردوسى فى قصة الخلاف الذى نشب بين كشتاسب وابنه اسفنديار ، وحينها شك اسفنديار ظلم أبيه إلى أمه ، من حيث اسناد العرش والتاج بعده إلى غيره وهو أحق به ، لكنها « نهته وعن التفكير بالأمر دعتة قائلة : مالك بالعرش والتاج ، والممالك تحت تحكمك وشور بنائك (٣) وبهذا حاولت اطفاء نار ثورة الابن على أبيه ، تلك الثورة التى تضعف وتهوى بينان العرش بدلا من تقوية بنائه ليصمد أمام هجمات الأعداء والطامعين بالملك . أما إذا كان أمر الملك بيدها وهى قادرة على تنصيب ولدها ملكا أو حاكما ، فانها تفعل المستحيل وتسخر بالغالى والنفيس فى سبيل تثبيتته على الحكم ، وذلك ما كان من ملكة همای بنت بهمن والملقبة ، ب « جهر آزاد » ، حين فرحت بقدوم ولدها الفارس بعد أن ظنته قد لقي حتفه ، وقد « استقبلته بوعاء مملوء بالياقوت والزبرجد ونثرتهما عليه . ثم أجلسته على عرش من الذهب المحلى بالجواهر والقصب . واعطته التاج ثم نصبته

(١) الشاهنامه ، الفردوسى : ترجمة سمير مالطى ، ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٨ .

ملكا (وجلس) داراب على عرش السلطنة متمتعا بمظاهر الأبهة فأطاعه جميع الملوك ، وقدموا اليه الخراج حتى من الهند والروم وغيرهما (١) ، وهى فى حالات أخرى لها نظرة ثابتة وحنكة سياسية وحربية ، وان تخونها أحيانا حين يكون العدو أكبر مكرا ودهاء (٢) ، والأم اليونانية فى معاملتها لابنتها تختلف عن معاملتها لابنها ، فالفتاة تتحلّى بالنعومة والركة ، ويستحب لها الجمال والأناقة ، بينما يجمل بالذكر الفروسية والخشونة ، وعليه ، فان التعامل معها ينطلق من هذا الوضع ، ومن هذه الحقيقة ، فالأم تتفاخر بجمال ابنتها ، ويشلج صدرها كونها تبدّ لداتها ولو كنّ حوريات من الجنة ويسعدّها أن تكون موضع إعجاب الرجال واهتمامهم وحرصهم على الاقتران بها (٣) ، على أن يكون من قومها ذلك الرجل الذى يريدّها زوجة له ، اذ أنها تمقت تغريب الزواج ولهذا استنكرت أليكو زوجة الملك لاتينوس عليه قبول غريب زوجا لابنته بدلا من طورنوس القريب ، ولما رأت تصميمه توجهت اليه بالكلام وقلبا مفعم بالعطف على ابنتها التى بكتها بحرارة ، وقالت : « هل انت حقا على استعداد لاعطاء ابنتك لهذا اللاجئ الطروادى ؟؟ ألا تشفق على نفسك وعلى ابنتك وعلى ؟؟ اننى على ثقة بأنه سيحملها معه ، ويعود هاربا يبحر عند أول ريح جنوبية . وماذا فعلت بوعدك ، وبالعهد الذى قطعته لطورنوس على نفسك مرارا ، وهو قريبك ونسيبك (٤) ، فهى اذن تخشى الاغتراب وتخشى بعد ابنتها عنها ، وتخاف من مصيرها المجهول فى بلاد غريبة بعيدة عن رعايتها كأم ، وعليه ، تفرض أمومتها عليها أن تقف حائلا دون اتمام هذا النسب ، ووجدت فى الهروب مع ابنتها وسيلة لاعاقبة هذا الزواج ، وقد شاركتها نساء الحى ، ثم توسطتهن وهى تحمل مشعلا عظيما من الصنوبر وتنشد أناشيد زواج ابنتها من طورنوس (٥) . من كل ماسبق نلمس أن الأم فى الاساطير والملاحم القديمة ، سواء كانت ماثلة فيها كالهة أو كانت بشرا سويا ، تحمل نفس العواطف والاهتمامات التى تحملها الأم فى العصر الحديث ، وستظل تحملها الأم الى مالا نهاية .

* * *

(١) المرجع السابق ص ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ - ٧٣ (قصة فروذ مع والدته كمثل على هذا)

(٣) الاوديسه ، ص ٧٤ .

(٤) الانبادة ، ص ١٦١ .

(٥) الانبادة ، انظر القصة كاملة فى الصلحات من ١٥٦ وحتى ١٦٢ .

وبعد ، فاذا كانت الملامح العامة للعنصر النسائي في الاساطير والملاحم القديمة قد أظهرت المرأة كإلهة اختلفت بالخصب وعملية الخلق ، وكأم لا تختلف بوجه عام عن أيه عصرية من حيث المشاعر والأحاسيس وقوة الارتباط بالأبناء ، فقد أظهرت العنصر النسائي في صور أخرى ، وبيّنت الاختصاصات الأخرى التي ترواحت بين الخير والشر ، وخضعت لاضطراب العالم القديم القلق ، وتدخلت في ظروف الانسان الفزع المهدد بالفناء ، والمتعرض لتقلبات الطبيعة التي لا ترحم ، ولا تقيم وزنا لحياته أو وجوده ، كما هو متعرض للتقلبات السياسية التي ما فتىء بتأرجح بينها العالم القديم على اختلاف

مائة عام على ميلاد كرا تشكوفسكى

دكتور

محمد حافظ دياب

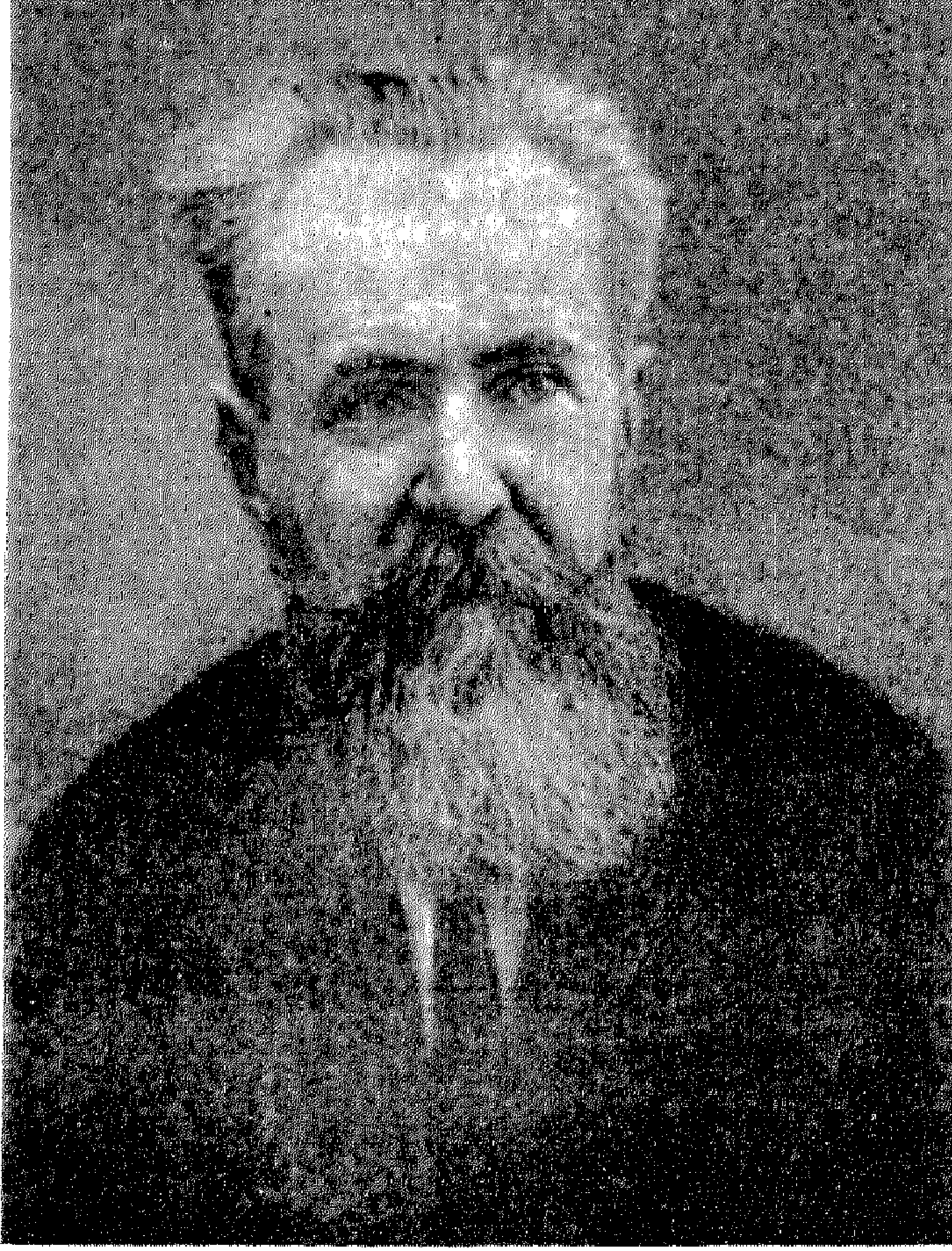
لعل من أبرز ما تقدمه حركة الإستعراب الحديثة فى الإتحاد السوفيتى ، والتي مهدت لها ممارسات مراوغة تمتد من قديم ، أنها لم تكن انقطاعاً عن المراحل التي سبقتها ، بل شكلت استمراراً لها ، وخصوصاً عند بعض الأسماء المهمة مثل بيريندت Pirendet ، وآرتسييف Artsiev ، ودورن B-Dorn ، وجوروف K.Gorov وغيرهم . ويمكن القول أن المحاولات الجادة للاهتمام بالدراسات العربية هناك قد بدأت مع صدور ميثاق الجامعات عام ١٨٠٤ ، الذي أدرج لأول مرة اللغة العربية فى منهج التعليم العالى ، وبموجبه قررت جامعة خاركوف Kharkov تدريس هذه اللغة فى نفس العام ، تلتها جامعة قازان Kazan عام ١٨٠٧ ، ثم جامعة موسكو Moscow عام ١٨١١ ، فكلية لازاريف Lazarev عام ١٨١٥ ، وجامعة بطرسبرج Petersburg عام ١٨١٩ ، إضافة إلى إنشاء الجمعيات والمكتبات والروابط والمجامع العلمية لترويج الثقافة العربية ونشر مصنفاتها (١) . ومع قيام ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، تم تنظيم كافة المؤسسات المرتبطة بالدراسات العربية ، وإزداد إسهام عدد من العلماء والأدباء السوفيت فى التعريف بهذه الدراسات إتساقاً مع جهود الثورة فى الإهتمام بالشرق ، وهو ما قد يفسر انعقاد مؤتمر الشعوب الشرقية فى مدينة باكو عام ١٩٢٠ ، والذي حضره لينين (٢) .



اسامة بن منقذ. كتاب المنازل والديار. ٥٦٨ هـ / ١١٧٢ م. عنوان
مخطوطة معهد شعوب آسيا لدى اكااديمية العلوم السوفيتية.

* والحق فإن حركة الاستعراب هذه تحركها هواجس تاريخية ، تبدأ مع انتشار العقيدة الإسلامية في بلاد التتر منذ القرن الثالث عشر ، وهو ما جعل من آسيا الوسطى منطقة تلاقح حضارى عريض مع جيرانه من العرب والمسلمين ، علاوة على مشاركة نامية في الحياة العقلية والأدبية والعلمية العربية والإسلامية ، تبرز عبرها أسماء البيروني ، والخوارزمي ، وابن سينا ، والفارابي . ويحركها اهتمام روسيا القصرية بمناطق الحجيج في فلسطين ، وتؤكد لها أحداث الحرب الروسية التركية التي تمخضت عن ضم بعض أجزاء الشرق إلى روسيا ضمّاً نهائياً عام ١٧٩٢ ، حتى تنازل سلطان تركيا لروسيا عن شبه جزيرة القرم ، وهي منطقة عاشت فيها الحضارة الإسلامية واللغة العربية ، وسجل ذلك الرحالة المغربي ابن بطوطة حين زارها عام ١٣٣٣ . ويشير كراتشكوفسكى إلى أنه قد : بدأ تدفق شديد للغة العربية إلى اللغة الروسية منذ نهاية القرن الثامن عشر وذلك عبر أوروبا ، كما حدث مع اللغات الأوربية الأخرى . وبالطبع ، فكّم هذه الكلمات عندنا لم يكن بنفس الضخامة التي كانت في الجنوب أى في آسيا أو البرتغال ، ولكن مع ذلك فقد استحوذت على مختلف المجالات . بواسطة هذا الطريق أتى إلينا كم كبير من المصطلحات العلمية ، كما كانت تنفذ الكلمات المرتبطة بالتاريخ والحياة مع ما يناسبها من مؤلفات (٣) .

وقد واكب الإهتمام بلغات الشرق اهتمام مماثل بأدابه وحضارته ، حيث بدأت تظهر في الصحافة الروسية آنذاك نماذج من أدب الشرق المنقولة عن التراجم الفرنسية والإنجليزية لها ، وكذلك نماذج لأعمال الأدباء الغربيين الفنيين عكسوا صورة الشرق في إنتاجهم أمثال جوته وبيرون ، وأيضاً ترجمات الرحالة الأوروبيين . ويبرز في هذه الصدد دور السلسلة الشهيرة وقتذاك « مكتبة القراء » والتي كان لها دور بارز في ترويض ونشر آداب الشرق ، كما يبرز أيضاً دور المستعرب الروسي بوبديروف Boldirov (١٧٨٠ — ١٨٤٣) الذي يرجع إليه فضل تأليف كتاب « المختارات العربية » لنماذج القصص والشعر العربى القديم ، وهو الكتاب الذى يولى كراتشكوفسكى أهمية خاصة إذ يشير إلى تأثيره على تطوير حركة الاستعراب في روسيا خلال عشرينات وثلاثينات القرن الماضى (٤) . ومن الأحداث الثقافية المعروفة التى كان لها دورها في التعريف بالثقافة العربية هناك ، اقتناء متحف آسيا في بطرسبرج عام ١٨١٩ لمجموعة كبيرة من الوثائق والمخطوطات العربية ، والتي باتت محط أنظار المثقفين الروس . كذلك فقد ساعد على جذب الإهتمام بالثقافة العربية ظهور نصوص مترجمة للقرآن الكريم ، ولكتاب ألف ليلة



اغناطيوس كراتشكوفسكى

وليلة ، كان لها تأثير واضح على الأدب الروسى . وقد ظهر أول نص كامل للقرآن بالروسية فى بطرسبرج عام ١٧٨٧ ، تلاه عدة ترجمات أخرى نقلا عن اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، أدقها ترجمة فيريفكين Virivkin (١٧٤١ — ١٨٠١) عضو الأكاديمية العلمية الروسية والكاتب المسرحى ، صدرت عام ١٧٩٠ نقلا عن ترجمة فرنسية . وحملت المضامين الأسطورية فى كتابات ألف ليلة وليلة تأثيراتها على الرؤى الأدبية ، كما نبه لذلك الناقد السوفيتى جيرمونسكى (٥) . كان من نتيجة هذا ، أن فتح عدد من الأدباء الروس خطوطهم على منابع الثقافة العربية . فالشاعر الروسى الشهير الكسندربوشكينى A-Pouchkine (١٧٩٩ — ١٨٣٧) انعكست فى أشعاره تجليات اللغة القرآنية والأساطير العربية ، ومثلت مصدرا أساسياً لأشعاره . والتقت قصائد

الشاعر ميخائيل ليرمنتوف M-Lermontov (١٨١١ — ١٨٤١) عن القوقاز بالقصائد المستوحاه من الشرق العربى ، من خلال مسلمى القوقاز الذين عايشهم وتعرف من خلالها على ملامح الثقافة العربية الإسلامية (٦) .

فى مقابل ، جبد وتأثير جوركى ، وتشيكوف ، وتولستوى ، ودوستويفسكى واضحا فى كتابات أدباء عرب معاصرين ، وهوما يؤكد علاقات التبادل بين الأديين العربى والروسى وثقافتهما ، وهى علاقات غذتها الرحلات التى قام بها منذ قرون رحالة روس ، يقف جريجورىيف Grigoriev ، وجاكوفليف jackofflev ، وبارسكى Payske ، ونوروف Norov على رأسهم إلى المنطقة العربية (٧) .

عبر هذا المناخ ، يبرز اسم اغناطيوس كراتشكوفسكى I-Kratchkovski لا معا فى تاريخ حركة الإستعراب الحديثة فى الإتحاد السوفيتى ، بما قدم من أبحاث عديدة ، وحقت من مخطوطات عربية ، وأعد جيلا من الباحثين المستعربين على مدى أكثر من خمسة وأربعين عاما من نشاطه الأكاديمى والعلمى ، وهو ما دعا هيئة اليونسكو ومراكز الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى إلى الإحتفال هذه الأيام بالذكرى المئوية الأولى لميلاده .

ولد فى السادس عشر من مارس عام ١٨٨٣ بمدينة فيلنيوس عاصمة جمهورية ليتوانيا الإشتراكية ، والتى كانت تحمل سابقا إسم فيلنو ، وكان أبوه جوليان كراتشكوفسكى يعمل مديراً لمعهد المعلمين بها . فى الفترة ما بين ١٨٨٥ — ١٨٨٨ انتقل مع أبيه إلى طشقند بوسط آسيا حين انتدب مديرا للمدرسة الإكليريكية ثم رئيسا لمفتشى المدارس الابتدائية هناك ، وتمكن من تعلم اللغة الأوزبكية . بعدها أعيد أبوه إلى فيلنيوس مدير للمكتبة العامة ورئيسا للجنة الآثار ، واستقر فيها حتى وفاته عام ١٩٠٣ . عن هذه الفترة يقول كراتشكوفسكى : لقد كنت فى صغرى ضعيف البنية عرضة للأمراض ، فعشت إلى جانب أمى حتى عام ١٨٩٣ فى أرض لنا بولاية فيلنو ، أقضى وقتى فى مكتبة جمعها جدى ، وزاد عليها والدى (ذهبت بها الحرب الكبرى سنة ١٩١٥) ، وعكفت على القراءة لكونى أصغر أولاد أبى وأمى ، لذلك نشأت بعيداً عن العشير والأتراب ، وربما صار هذا سببا لحبى الوحدة وسوء الظن بالعالم والسويداء التى تعذبني حتى الآن (٨) .

فى عام ١٨٩٣ دخل المدرسة الثانوية فى فيلنو ، وقرأ فى مكتبها بعضا من أعمال المستشرقين ، وتخرج منها عام ١٩٠١ ليلتحق بكلية اللغات الشرقية بجامعة بطرسبرج

(جامعة ليننجراد الآن) ، وكانت وقتذاك تضم عدداً من المستشرقين منهم فون روزين Rosen ، وبارتولد Barthold ، وتورايف Toraev ، ومياد نيكوف ، وقبلهم العالم الأزهرى محمد عياد الطنطاوى . وظل فى الكلية أربع سنوات ، درس خلالها اللغات الفارسية والتركية والعبرية والحبشية القديمة على تورايف ، وتاريخ الشرق الإسلامى على بارتولد ، والعربية على ميادنيكوف ، وقرأ القرآن كاملاً وهو فى السنة الثانية ، وتخرج عام ١٩٠٥ بدرجة الإمتياز مع استحقاقه لميدالية ذهبية فى مسابقة أحسن مؤلفات الطلاب عن بحث له بعنوان : إدارة الخليفة المهدي ، وقد نوقش أمام لجنة رأسها عضو الجمع العلمى فاسيلى بار تولد V-Barthold (١٨٦٩ — ١٩٣٠) . ويذكر كراتشكوفسكى أنه درس فقه اللغة العربية وآدابها فى هذه المرحلة على يدى استاذين من كبار المستعربين هما : الكسندر شميدت A-Schmidt (١٨٧١ — ١٩٣٩) ، ونيقولاى ميادنيكوف N.Meadnikov (١٨٥٥ — ١٩١٨) . أولهما هو الذى أضاف إلى المكتبة الروسية رسالة علمية عن العالم المصرى الصوفى عبد الوهاب الشعرانى ، وقام بتأسيس الدراسات المنتظمة فى بحث المخطوطات العربية ووضعها بجامعة طشقند .

أما الثانى ، فقد جمع وترجم وشرح كل أخبار رجال التاريخ والجغرافيا العربية القديمة عن فلسطين ، وأخرجها فى كتاب من أربعة أجزاء كما ألف كتاباً ضمنه الأفعال العربية على نظام الجداول .

على أن أكبر الأساتذة الذين تتلمذ عليهم كراتشكوفسكى كان فكتوررمانووتش روزن V-R-Rosen الذى شغل منصب عضو بالجمع العلمى الروسى ، وكان من مرشدى كراتشكوفسكى فى المرحلة النهائية من دراساته ، واستمر يعاونه بعد ذلك حتى وفاته . كان روزن عميداً للكلية ، وواحداً من كبار المستعربين فى روسيا وقتذاك ، حيث اشترك فى ترجمة كتاب تاريخ الرسل والملوك للطبرى ، وصنف ثلاثة مجلدات عن المخطوطات العربية فى بطرسبرج ، ونشر جزءاً من تاريخ يحيى الأنطاكى ، كما أنه أسس أول مجلة استشرافية فى روسيا ، وكانت تعرف باسم النشرة ، أصدرها للقسم الشرقى التابع للجمعية الأثرية الروسية فى بطرسبرج .

ويعد كراتشكوفسكى من أحب تلامذة روزن إليه ، وقد ظل يدرس ثلاث سنوات دون انقطاع على أستاذه فى مسكنه بالجزيرة التى تتوسط نهر النيقا بمدينة بطرسبرج ، حيث كانا يقضيان الليل معاً يطالعان أشعار الأخطل والمنتبى ، وكتب النحو العربى القديمة .

وقد تمكن روزن من توجيه تلميذه الموهوب نحو التعميق في البحث ، وعلمه إدراك روعة الشعر العربي القديم ، وبعث في نفسه حب الأدب العربي ، ولهذا كانت صدمته كبيرة حين توفي عام ١٩٠٨ .

حين تخرج كراتشكوفسكى ، استبقته الكلية لإعدادة للقيام بمهمة التدريس بها ، وكان عليه أن يحدد موضوعات للبحث الذى سينال به درجة الماجستير ، فاختار الشاعر العربى ابى الفرج الوأواء الدمشقى . وفى عام ١٩٠٨ أوفدته وزارة المعارف وجامعة بطرسبرج فى بعثة علمية إلى سوريا ومصر لمدة عامين ، لتعلم العامية ، والتعرف على الأدب العربى الحديث ، والإطلاع على المخطوطات الموجودة هناك . طاف كراتشكوفسكى فى سوريا ولبنان وفلسطين ومصر ، وتردد على المكتبة الشرقية ومكتبة بطريك أنطاكية جريجوريوس الحداد ببيروت ، والمكتبة الظاهرية بدمشق ، والمارونية بحلب ، والخالدية بالقدس ، والخديوية (دار الكتب المصرية الآن) بالقاهرة ، ومكتبة البلدية بالاسكندرية . ولقى عددا من الأدباء منهم أمين الريحانى ، ومحمد كرد على ، وجرجى زيدان ، وكرس جزءا من جهده لدراسة اللغة الدارجة ، وواظب على حضور دروس أنطون صالحا نى ولويس شيخو فى الجامعة البسوعية للقديس يوسف ببيروت ، واكتشف بالمصادفة مجموعة كاملة من المعاجم العربية لدى معلم لبنانى ضرير ، ولقى كلثوم عودة فى الناصرة ، وقد سافرت بعدها إلى روسيا وعملت فى مجال الإستعراب ، ونشر مقطوعات شعرية عربية فى مجلة ، « الأعلام » بحيفا ، وكان يوقعها باسم « الغريب الروسى » وتردد على مدرسة الجمعية الفلسطينية الروسية فى بسكنتا ، والتي تخرج منها ميخائيل نعيمة قبل سنوات ، ليغادرها إلى روسيا طالبا فى مدرسة بولتافا الدينية ، وساوومه النساخون والخطاطون فى المكتبة الخديوية بالقاهرة ، ظنا منهم انه ينافسهم فى لقمة العيش .

غير أن غرامه بالمخطوطات كان دائما يجتذبه إلى دراستها ، وخاصة اهتمامه بالحصول على مخطوطة الشاعر الوأواء ، والتي كانت موضوع رسالته . فى سوريا ولبنان لم يعثر عليها ، فقرر السفر إلى القاهرة ليجدها فى المكتبة الخديوية ، ويجد مخطوطة أخرى بعنوان « رسالة الملائكة » لأبى العلاء المعرى فى مكتبة الأزهر ، فيأخذها معه عند عودته لروسيا ، مكملا بناءها النصى منذ اكتشافها فى يناير ١٩١٠ حتى عام ١٩١٦ ، ثم يترجمها ويضع عليها شروحا وتعليقات ، لتقوم بنشرها أكاديميه العلوم بلينینجراد عام ١٩٣٢ ، بعد أن عاش كراتشكوفسكى مع صاحبها قرابة العشرين عام ، يقول عنها :

« الحقيقة أن هذه الرسالة كانت بالنسبة لى أعظم وسام شرف . فقد رأيت أن هذا المؤلف الذى شغلت له مدة عشرين عام ، وعشت معه كأنما هو واحد من أفراد أسرتى قد احتل مكانا جديرا به فى ميدان الحياة والعلم معا » (٩) .

أنجز كراتشكوفسكى أطلاعاته فى القاهرة ، وسافر إلى الإسكندرية « مدينة البورصة والقطن » ، وقبل موعد سفره بيوم واحد ، وبعد أن تسلم تذكره السفر بالباخرة ، عثر على مخطوط يضم أشعار سلامة بن جندل » ، : وبنشوة مضطردة أخذت أبحث سطرا بعد سطر ، وشعرت بانفعال أن الحظ قد أتاح لى العثور على كشف علمى . أستطيع أن أرمى بعيد بهذا الإكتشاف » (١٠) .

وعاد كراتشكوفسكى إلى روسيا ليعمل مديرا لمكتبة قسم اللغات فى جامعة بطرسبرج ، فمعيدا للقسم العربى بها . وسافر مرة أخرى إلى القاهرة وقضى فيها شهرى مارس وابرايل عام ١٩١٠ ، ممثلا روسيا فى المؤتمر الأثرى الدولى الذى عقد بها ، ثم رحل إلى ليبزح وهالة وليدن لدراسة بعض المخطوطات فى مكتباتها عام ١٩١٤ . وفى العام التالى ، كانت رسالته عن الوأواء الدمشقى قد تمت وناقشها ، ليعين عضوا بهيئة التدريس فى قسم اللغات الشرقية ، ويحاضر فى الأدب العربى ، والنحو ، والقرآن الكريم ، واللهجات العربية ، والعروض ، وتاريخ وجغرافيا وفلسفة العرب ، وليشرف بجانب عمله على مخطوطات المتحف الآسيوى ، الذى نقل إليه فى يوم من أيام الشتاء الباردة عام ١٩١٩ أربعين مخطوطة على زحافة ، قادها أمامه عبر شوارع بتروجراد بعد هذا ، تزوج من خبيرة الكتابات والنقوش الإسلامية فيراكراتشكوفسكايا . ٧ . Krachkovskaya ، وعهدت اليه الحكومة السوفيتية بالاشراف على الكلية الشرقية التى أنشأتها فى موسكو ، ثم أشرف على القسم الشرقى بجامعة ليننجراد . وفى عام ١٩٢١ ، انتخب عضوا بأكاديمية العلوم بلينجراد خلفا لأستاذه روزين ، وعضوا فى جمعية المستشرقين ، وفى المجمع العلمى العربى بدمشق عام ١٩٢٣ وكان بذلك أول روسى ينتخبه العرب لعضوية مجمع عربى ، لتتالى بعدها عضويته فى المجمع العلمى الأيرانى ، والجمعية الألمانية للمستشرقين ، ومجمع العلوم البولندى ، والجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا ومجمع العلوم الفلمنكى ، والمعهد الآسيوى بنيويورك .

وأثناء الحرب العالمية الثانية ، كلفته هيئة رئاسة أكاديمية العلوم السوفيتية برعاية كل المؤسسات العلمية التابعة لها فى مدينة ليننجراد ، وأنجز خلالها القاموس العربى الروسى بالاشتراك مع زميله بارانوف ، وصدرت أجزاءه الأولى وقتها . وتقدير عمله فى الحفاظ

على المؤسسات الثقافية خلال حصار ليننجراد منحه الحكومة السوفيتية أعلى أوسمتها « وسام لينين » ، وتم منحه وسام لينين الثانى تقديرا لإسهامه فى تطوير الإستعراب.. وفى ١٤ يناير ١٩٥١ مات كراتشكوفسكى ، وشيع جثمانه إلى مقبره فولكوفو بمدينة ليننجراد ليدفن جوار الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، وينقش على جدران مقبرته شطر من بيت شعرى كتب بالخط الكوفى لصديقه العربى أبى العتاهية : « الموت باب وكل الناس داخله » .

عاش كراتشكوفسكى طيلة حياته عاشقا للمخطوطات العربية . دائما كانت تتراءى له كائنات حية تحس وتشعر وتنفعل .. تخاطبه وتحاوره .. تصرخ فيه حيناً وتهمس له فى أحيان .. تعترف تارة له بجميله ، وتارة أخرى تعاتبه ، وثالثة تستنجد به لينقذها ويبعث فيها الحياة .. المخطوطات تحيطنى . وفى ليالى السهاد ووقت المرض حين تصيب الحمى رأسى ، وحين لا يستطيع عقلى أن يتحكم فى أفكارى ، فى كل هذه الأوقات تحتشد المخطوطات حولى بتواضع كأنما هى خائفة تقترب منى على استحياء فأسمع فى رفرقتها أصواتها هادئة تنادىنى : ألم تنسنا ؟ ألن تبتعد عنا ؟ أتذكر كيف أعدتنا إلى الحياة ؟ وكيف أنك دقت النظر باهتمام فى سطورنا البالية المطموسة ؟ وكيف أنك فتحت معانى تلك السطور رويدا رويدا ؟ وكيف دقت النظر أيضا فى تلك الخطوط التى كتبت بسرعة أو بصورة غير جذابة . وكيف أنك عرفت منها قصة حياتنا فجأة ، فى الوقت الذى كان يلفح ظهرك فيه برد خفيف يثير الانفعال ؟ وعندما كان يلمع أحد الأسماء فى عينيك ، فإن ذلك كان يعطينا مكانا فى الحياة الماضية ، وها نحن من جديد قد استعدنا الحياة إلى الأبد ، وقد كنا من قبل مطروحين تحت الأرض أو فى الصناديق المنسية مئات الأعوام » (١١) .

لقد أحب المخطوطات بكل عصب فيه ، ذلك : « أن الإشتغال بدراسة المخطوطات يحمل فى ثناياه السرور والحزن معا ، شأنه فى ذلك شأن أى شىء فى الحياة . إلا أن المخطوطات غيرة : فهى تطمع دائما فى أن تستحوذ على كل اهتمام الإنسان . وعندئذ فقط ، تعرض أسرارها وتكشف عن روحها وروح أولئك الناس الذين كانت مرتبطة بهم . أما للمتطلع العابر فأنها تظل خرساء لاتنبىء عن شىء . وهى كأزهار (الست المستحية) ، تقفل أوراقها عندما تلمس بدون حذر . وهى لا تفضى بشىء إلى من يتطلع إليها بنظرة موحشة ملولة ، وهو بالتالى لا يرى أى شىء فيها ، اللهم إلا تلك السطور المتشابهة غير الواضحة ، التى تكون عادة على ورق ردىء رخيص يحتويها جلد

بال ممزق . ولكن المتخصص في دراسة المخطوطات ، تظهر له أفراح الأعياد أيضا ساعة يتلأل أمامه أى اكتشاف يلمع في البداية كشرارة صغيرة . بل يظل المتخصص خائفا من أن يكتشف أن هذه الشرارة ليست إلا خداع بصر . ثم يغمر الاكتشاف كل شيء بشعاعه الساطع ، وعندها لا يبقى هناك مجال للشك أو التردد » (١٢) .

ويتصدى كراتشكوفسكى موضحا رسالة المخطوطات وقيمتها في حياة الناس بقوله : « إن المخطوطات تقرب بين الناس . والتعرف بها يشبه الغوص في أعماق الطبيعة أو فهم الفن وتمثله . وهى بهذا توسع أفق الإنسان ، وتشرف كل حياته ، وتجعل منه عضوا في الحركة الإنسانية العظيمة .. إن المخطوطات يجب أن تكون ثروة لكل الناس الذين يفهمونها ، ويجب أن تكون مفتوحة لكل العلماء » . (١٣)

ثمة مأخذ هنا نقف عنده ، ونحسبه يؤثر في نجاحة العمل التحقيقى الذى قدمه كراتشكوفسكى ، رغم عشقه الكبير للمخطوطات ، ورغم الجهد الملحوظ الذى قام به نحوها . ذلك أن الرجوع في تحقيق أى مخطوط إنما يكون بالرجوع إلى أصله لا إلى صورة منسوخة منه ، مهما كان من تطابق هذه النسخة للمخطوط ، وإن (زدنا) بلزوم استقصاء أصول المخطوطات حيثما وجدت ، وهو ما لم يفعله كراتشكوفسكى في أغلب أعماله التحقيقية ، حيث أكتفى منها بصور منسوخة ، مغفلا بذلك مبدأ أساسيا في منهج تحقيق النصوص . ففي تحقيقه لمخطوط الإدريسي ، يعترف : ان مخطوطنا هذا ليس بخط المؤلف (الإدريسي) ولكنه ، بناء على الوقت الذى كتب فيه ، يمكن أن يكون نسخة من المخطوط الأصيل للإدريسي . وعبر الأيادى الكثيرة في افريقيا وآسيا وأوربا تنقل هذا المخطوط حتى جاء إلينا » (١٤) . ويؤكد اعترافه بقوله عن مخطوط آخر ، أنه : « صفحات مكتوبة بمخطوط يد جميلة ، ولكنها باردة لاروح فيها ، خطوط يد للنساخين المحترفين » (١٥) .

إن عملية التحقيق صعبة ومحفوفة بأخطار ومزالق منهجية وفنية كثيرة ، من حيث كونها تثبت من استقصاء أصول المخطوط ، وإخضاعه للفحص والدرس والتحجيص والتحليل والمقارنة والتنوير . وهى لا يمكن بحال أن تقتصر على دراسة شخصية للمؤلف أو وصف هندسى للمخطوط ، أو مجرد « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » بواسطة « الإجهاد في نشرها وجعلها مطابقة لحقيقتها كما وضعها صاحبها ومؤلفها من حيث الخط واللفظ والمعنى » على ما يقول المحقق العراقى الكبير مصطفى جواد . إذهى

بهذا لاتسهم في مصداقية النص ، ولا تعيد تركيب الفسيفساء المتناثرة لموروث هذا العمل ، ومن ثم لاتبوح برؤية ورصد خصوصيته .

إن المخطوطات تمثل بحق طبقات الذاكرة المتراصة لكل أمة ، وإعادة الاعتبار والتفجير لمكونات هذه الذاكرة ، يمثل سلاحا أساسيا للفهم والرؤية ، وعملا من أعمال الإبداع ، وكشفالنقاط البدء والتطوير ، ومعاينة لغنى استمرارية الشخصية القومية ، شريطة أن يتم ذلك بمنهجية صائبة . ولعل هذا المأخذ الذى أخذناه على كراتشكوفسكى هو مادعا المستشرق السوفيتى بوريس زاخودير B. zakhoder إلى القول بأنه : « ليس في ترجمة كراتشكوفسكى ولا في عمله ما يميزه عن غيره أو يسترعى النظر إليه » (١٦) .

ومؤلفات كراتشكوفسكى وأعماله كثيرة ومتعددة ، تبلغ ما يقرب من أربعائة وخمسين مؤلفا ، وتحتوى كل ألوان وفنون الإستعراب ، بما يدل على اتساع دائرة معارفه واهتماماته ، ما بين التصنيف والترجمة والنقد والفهرسة ، قدمها باللغات الروسية والفرنسية والألمانية والعربية . وكان على إمام بتطور الثقافة العربية وآدابها . وإليه يعود فضل اكتشاف العديد من آثارها ، من خلال بحثه في المخطوطات العربية القديمة من مجموعات المخطوطات الروسية والعربية والألمانية والأسبانية والإيطالية . وكان له فضل سبق في جعل الأدب العربى الحديث موضع بحث علمى وتناول نقدى في الإتحاد السوفيتى ، كما اهتم بدرس المصادر والمراجع العربية التى لها علاقة مباشرة بتاريخ شعوب الأتحاد السوفيتى . فقد وضع خطة مفصلة لبحث ونشر مجموعة كاملة من هذه المراجع باللغة العربية ، وكان تقديره لمساهمة العرب في تاريخ الحضارة الإنسانية تقديرا عاليا .

ويمكن القول أن دراسة الأدب العربى القديم تمثل لب اهتمامه ، ولهذا نجد أن أبحاثه الأولى اتجهت نحو دراسة أبى العتاهية ، وأبى العلاء المعرى ، والمتنبى ، وأبى دهبى الحجوى ، وأبى الفرج الوأواء الدمشقى ، واستمر في دراساته عن مخطوطات مكتبة البلدية بالاسكندرية ، التى ذكر فيها ديوان الشاعر السورى عمر بن مسعودى بن عمر الحلبي الكنانى الشهير بالمحار ، وحقق النص العربى لبعض قصائده .

ولاشك أن له فضل الكشف عن مخطوطات لم تعرف قبلا وخاصة ما كان منها بخط مؤلفها ، مثل مخطوطة ديوان الأمير السورى أسامة بن منقذ ، المعروف بأسم « كتاب المنازل والديار » .

وكتب كذلك عن تاريخ الشعراء العرب فى الأندلس ، وراجع الترجمة التى قدمها تلميذه سالبى N. salby لألف ليلة وليلة ، وطبع النص العربى لرسالة الغفران للمعرى ،

وكتاب البديع لابن المعتز ، وترجم القرآن الكريم إلى اللغة الروسية .

وتعرض للأدب العربى الحديث ، فتناول أعمال جرجى زيدان ، وطه حسين ، وأحمد (باشا) تيمور وولديه محمد ومحمود ، وتوفيق الحكيم ، وناصرى اليازجى ، ومحمود سامى البارودى والزهاوى ، ومى والرصافى ، وحافظ ابراهيم ، وقاسم أمين ، ومحمد المهدي الجواهري ، وخصص بابا فى كتابه « أدب العرب فى القرن العشرين » لأدباء المهجر كميخائيل نعيمة ، وجبران ، وأمين الريحانى ، ونسيب عريضة .

على أن ثمة مأخذ آخر يلزم التنويه به هنا ونحن بصدد استعراض مؤلفات وأعمال كراتشكوفسكى . فأى باحث يستطيع أن يستوفى الحديث عن « الشعر العربى » فى بحث صغير ، مستمدا أحكامه من أمثله محدودة ؟ (١٧) . وهل فى الإمكان لبحث أن يكون لبحث « الحضارة العربية فى أسبانيا » قوام واضح جلى فى مجال ضيق ؟ (١٨) .

ان اختيار مثل هذه الموضوعات عبر هذا الحيز الضيق يفرض على الكاتب أن يلتزم بملاحظات قليلة ، وقد تكون هذه الملاحظات سطحية لأن الأبعاد التى يترواح فيها الفكر مديدة مرهقة ، ولذا نجد كراتشكوفسكى قد اكتفى فى بحثه عن « البديع عند العرب فى القرن التاسع » (١٩) ، والذى شغل ثمانى عشرة صفحة ، بتقييد ملاحظة واحدة دون الإفاضة لأن موضوع بحثه ممتد متشعب . وربما اتيح أن يوفق فى مثل هذا الموضوع ، وأن يخفق فى موضوع « أقدم تاريخ لقصة المجنون ولىلى فى الأدب العربى » (٢٠) ، لأن الموضوع الثانى لا يغنى فيه التصور عن الاعتماد على الشواهد الكثيرة .

ولذلك كان كراتشكوفسكى موفقا حين تناول موضوعات جزئية ، كما يتدبىن مثلا من بحثه عن الشاعر عمر الكنانى ، وكان عمله مليئا بالفائدة المحققة حين جمع أعماله ، وان لم يلتزم بقاعدة تعقب مصادره ومراجعتها .

رغم هذه المآخذ ، لانستطيع إلا أن نقر لكراتشكوفسكى بفضلته فى دفع حركة الاستعراب الحديثة بالاتحاد السوفيتى . ولعل الباحث العربى مفيد من الأعمال التى أنجزها فى تفاصيلها وخطتها العامة .

وتحية إليه فى عيد ميلاده المئوى .

د . محمد حافظ دياب

* من أعمال كراتشكوفسكى :

تضمنت المجموعة الكاملة من مؤلفاته ، والتي صدرت بعد وفاته ، ستة مجلدات : بعنوان « منتجات أبحاث كراتشكوفسكى » ، وتضم كافة الكتب والدراسات التي صدرت له من قبل منفصلة ، وتعطى عناوينها تصورا شاملا للموضوعات المتنوعة التي تناولها والقضايا التي تعرض لها .

ضم المجلد الأول الذى صدر عام ١٩٥٥ ، دراسة لعدد من المخطوطات العربية ، وأبحاث ومقالات عن الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى . وحوى المجلد الثانى (١٩٥٦) أبحاثه فى الأدب العربى القديم ، واشتمل الثالث (١٩٥٦) على أبحاثه فى الأدب العربى الحديث ، ومقالاته عن الصلات الأدبية بين العرب والروس . وتضمن الرابع (١٩٦٣) تاريخ الأدب الجغرافى العربى ، وقد نقله إلى العربية المفكر السودانى صلاح الدين عثمان هاشم ، وراجعته المستعرب إيجور بلياييف ، وصدر عن منشورات الجامعة العربية عام ١٩٦٣ . وشمل المجلد الخامس (١٩٥٨) فصولا عن تاريخ الدراسات العربية فى روسيا ، ومقالاته عن المستعربين الروس والأجانب . وتضمن المجلد السادس ترجمة ديوان « البديع » لابن المعتز ، ووصف للمخطوطات العربية الموجودة فى مكتبات ومتاحف الإتحاد السوفيتى .

ويمكن هنا أن نقدم ثبنا لمجموعة من أعماله وهى :

- إدارة الخليفة المهدي ، باللغة الروسية ، كلية اللغات الشرقية ، ١٩٠٥ .
- شاعرية أبى العتاهية ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، بتروجراد ، ١٩٠٦ .
- المتنبي والمعري ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، ١٩٠٩ .
- رسالة الملائكة للمعري ، ترجمة للروسية ، ١٩١٠ .
- أثر الكتاب الروسى فى الأدب العربى المعاصر بالروسية ، مجلة الشرق ، ١٩١١ .
- سيرة أبى دهبلى الجحمى ، بالروسية ، ١٩١٢ .
- مختارات عربية ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « ديوان الحماسة » للبحتري ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « الأخبار الطوال » للدينورى ، تحقيق ، ١٩١٢ .
- « ديوان أبى الفرغ الوأواء الدمشقى » ، ليدن ، ١٩١٢ .

- وصف ديوان عمر المختار الكليبي في مكتبة الأسكندرية ، مجلة الحوليات الشرقية ، ١٩١٦ .
- الخليل واللغة ، بالروسية ، ١٩١٦ .
- التعاويذ عند عرب الجنوب ، بالروسية ، ١٩١٧ .
- مجموعة مخطوطات من القرآن الأوزبكي ، نشرة مجمع العلوم ، ١٩١٧ .
- مخطوط جديد لديوان ذى الرمة بشرح الأصمعي ، ١٩١٨ .
- « في اللإعراب » لأبي العلاء ، تحقيق ، ١٩١٨ .
- أمين الريحاني — مؤلفات مختارة ، ترجمة وتعليق ، جزآن ، ١٩١٨ .
- أسامة بن منقذ — معاصر أول غزوة صليبية ، دار الطبع والنشر والأدب العالمي ، بتروجراد وموسكو ، ١٩٢٢ .
- « كتاب البديع » لابن المعتز ، تحقيق وتفسير وتعليق ومقدمة بالفرنسية ، أو بسالا ، ١٩٢٥ .
- من القاهرة حتى مقبرة فولكوفو — سيرة حياة وأعمال الشيخ محمد عياد الطنطاوي ، لينجراد ، ١٩٢٥ ، نقل إلى العربية ، ترجمة كلثوم عودة فاسيلييفا ، تحقيق عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغنى حسن ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- القراءة العربية ، ليننجراد ، ١٩٢٦ .
- تاريخ الدراسات العربية في الإتحاد السوفيتي ، ليننجراد ، ١٩٢٧ ، نقل إلى العربية ، ترجمة ألبير قطان ، بغداد ، ١٩٤٧ .
- مع المخطوطات العربية — صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، لبيزيج ، ١٩٤٩ ، نقل إلى العربية ، ترجمة سامي الدهان ، دار التقدم ، موسكو ، غير موضح تاريخ النشر .
- ألف ليلة وليلة ، ترجمة للروسية بإشرافه ، ١٩٣٩ .
- دراسات في تاريخ الأدب العربي — منتخبات (١٩٢٤ — ١٩٤٦) . ، نقل إلى العربية ، ترجمة محمد المعصراني ، وكلثوم عودة ، والنجفي ، أكاديمية العلوم في الأتحاد السوفيتي ، معهد شعوب آسيا ، دار النشر « علم » ، موسكو ، ١٩٦٥ .

هـ الهوامش :

(١) Schwab R . L'ayentialisme et l . L'aman sovietique . in Revue du monde musulman .
Vol . 14 . no . 26 . 1982 . pp . 531 - 532 .

(٢) Ibid , p . 535 .

(٣) مكارم أحمد الغمري : مؤثرات شرقية في الشعر الروسي — انحاءات عربية اسلامية في إنتاج ميخائيل لير
منتوف (١٨١٤ — ١٨٤١) ، في فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ابريل / مايو / يونية ١٩٨٣ ،
ص ٢٠٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٨ ، نقلا عن :

ف . جير مونسكي : الأدب المقارن ، ليننجراد ، ١٩٧٩ ، ص ٣٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٩ — ٢١٦ ، وانظر أيضا في الفصل الخاص بليرمنتوف : د . مكارم الغمري:
الرواية الروسية في القرن التاسع عشر ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨١ ، ص ٦٦ .

(٧) Schwab , op . cit . , p . 539 .

(٨) نجيب العقيلي : المستشرقون ، الجزء الثالث ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٨٤ ، نقلا عن :

ترجمة كراتشكوفسكي بقلمه ، في مجلة المجمع العلمي العربي ، الجزءان الثالث والرابع ، دمشق ، ١٩٢٧ .

(٩) مع المخطوطات العربية — صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، ترجمة سامي الدهان ، دار التقدم ،
موسكو ، ص ٣١ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(١١) المرجع السابق ، ص ص ١٣٧ — ١٣٨ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(١٦) نجيب العقيلي ، المرجع السابق ، ص ٨٣ .

(١٧) اغناطيوس كراتشكوفسكي : دراسات في تاريخ الأدب العربي — منتخبات ، دار النشر « علم » موسكو
١٩٦٥ ، ص ص ٣ — ٣٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ص ٥٠ — ٨٣ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ص ٣٢ — ٥٠ .

المرجع السابق ، ص ص ١٥٨ — ٢٢٤ .

زواج الأرملة (★) بين التشريع اليهودي وتقاليد الشرق الادنى القديم « اليوم ה'בא »

بقلم

دكتور عبد الرازق أحمد قنديل

كلية اللغات والترجمة — جامعة الأزهر

الزواج ظاهرة اجتماعية عرفتھا المجتمعات الإنسانية منذ أقدم عصورھا مهما اختلفت أوضاعھا ، وكان خاضعا لما كانت عليه من أشكال — رعوية كانت أم حضرية — من تقاليد وقوانين وأعراف قد تصل إلى مرتبة الشرائع السماوية ، وقد يستمر الزواج وتنتهى الحياة بالزوجين دون ما يثير وضع أى منهما مشكلة من المشاكل التى قد توجد فى أى مجتمع كبر أم صغر . وقد يكون موت أحدهما مفاجرا لظاهرة من الظواهر أو لتقليد من التقاليد يترتب عليه اثاره أوضاع ربما كان المجتمع الاسرى فى غنى عنها . وموت الزوج بصفة خاصة فى المجتمعات القديمة كان له آثاره المتعددة على مجتمع الاسرة وبالأخص على أرملة ، فقد ذكر بعض الباحثين فى تقاليد المجتمعات القديمة أن أرملة المتوفى كانت تخضع فى بعض المجتمعات للعديد من القيود المفروضة عليها رضيت أم أبت ، من هذه

(★) المقصود بالأرملة هنا تلك التى لم تنجب ولم يترك زوجها نسلا منها .

القيود الامتناع عن الكلام امتناعا تاما بعد وفاة زوجها لفترة قد تصل أحيانا إلى عام كامل طبقا لنظم هذا المجتمع الذى تعيش فيه هذه الأرملة (١) .

والمعاناة التى كانت تعيش فيها هذه الأرملة نتيجة للقيود المفروضة عليها لم تكن تنحصر فقط فى مجرد حزنها على فقد زوجها ، وامتناعها مرغمة أو راضية عن الكلام لفترة طويلة ، بل كانت تمتد تلك المعاناة إلى كيان الأرملة نفسها وادميتها باعتبارها مخلوقة وانسانه وهبها الله سبحانه وتعالى الحياة مثلها تماما مثل أى إنسان آخر ، لها ماله ، وعليها ماعليه طبقا لعرف أو قانون أو شريعة سائدة فى مجتمعها .

وفى مجتمع الشرق الأدنى القديم عاشت الأرملة متقلبة بين العديد من القوانين والشرائع المتفاوتة حتى كانت آخر تلك الشرائع وهى الشريعة الاسلامية فأنصفتها ومنحتها حقوقا لم تعرفها من قبل ، وكرمتها ورفعت من شأنها بعد أن كانت قبل ذلك ليست أكثر من جزء من ممتلكات الزوج يُورَث كما يُورَث أى شئ من تركته بعد وفاته . والغريب فى الأمر أنها كانت تورث لمن يسرع فى الاستحواز عليها صغر أم كبر من أفراد الاسرة ، بل يتعدى الأمر أحيانا إلى أن يكون ذلك الوارث أحد أقرباء (٢) الزوج المتوفى لأنه أسرع قبل غيره إلى الأرملة فأخذها ، فأصبحت من حقه ، وله حرية التصرف فيها .

ولعل أغرب وضع للأرملة وما أثير حولها من قضايا وخلافات هو وضعها فى القوانين الدينية اليهودية ، وتفسير حاخامات اليهود لتلك القوانين خاصة ما يتعلق منها بالأرملة التى لم تنجب لزوجها المتوفى بنين أو بنات ، إذ أن الأرملة التى انجبت لزوجها أطفالا أصبحت بذلك عضوا أساسيا فى مجتمع الأسرة (٣) طبقا لما تقضى به القوانين

(١) جيمس فريزر : الفلكلور فى العهد القديم . ترجمة د . نبيلة ابراهيم مراجعة د . حسن ظاظا . الجزء الثانى ص ١٢٠ — ١٢١ — الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ .

هناك امثلة عديدة لمثل هذه الامور فى العهد القديم مثل لبس ملابس خاصة للترمل (تك ٣٥ : ١٤) كما تمنع المرأة من الدهان بالزيت فى فترة الترميل (صم ٢ : ١٤) . انظر :

לכסיקון מקראי , ערך משפחה .

(٢) تفسير ابن السعود : ج ١ ص ٤٩٨ — ص ٢٩٩ . دار العصور للطبع والنشر . مصر ١٩٢٨ م .

(٣) مازال موقف الزوجة التى لم تنجب فى مجتمعاتنا حتى الآن ضعيفا فى اسرة زوجها . وتعرض الزوجة بسبب ذلك للانفصال عن زوجها أحيانا .

الدينية التي تقول بان الزواج يحول البنت من عائلتها إلى عائلة زوجها مادام لها أطفال منه (١) . فاذا لم تنجب هذه الأرملة فإن الوضع بالنسبة لها يختلف عن مثلتها التي لها أبناء ومن هنا كان للاولى مسمى خاص بها طبقا لما ورد في القوانين اليهودية حيث تسمى بالعبرية **יְתוּמָה** « يئاماً » وتطلق هذه اللفظة على زوجة الاخ المتوفى ولم تنجب حسب ما جاء في العهد القديم (٢) والمصادر العبرية الأخرى (٣) . ولفظة **יְתוּמָה** مشتقة . من الفعل العبري المضعف العين **יָמַם** . وهو فعل متعدى من وزن **פִּילַל** الذى يقابل مثيله في العربية فَعَّلَ ، ويفيد معنى تزوج من أرملة أخيه المتوفى الذى لم يترك نسلا منها كما تنص على ذلك المصادر الدينية اليهودية (٤) .

ومع أن قانون اليوم لم يرد صراحه الا في سفر التثنية (٢٥ : ٥ - ١٠) الا أن قصة يهودا وثامار الواردة في سفر التكوين (٣٨) تعتبر الصورة الأولى لهذا التشريع اليهودي ، وان مانص عليه قانون التثنية لم يكن سوى عادة متبعة في اسرائيل مع تعديلات أو تحديدات لم ترد في قصة يهودا وثامار اذ أن القصة تحكى الزام الأب باتمام زواج « ثامار » من « شيلة » وهو الأخ الأصغر لزوجها « أونان » المتوفى ولم يترك نسلا . الا أننا نفهم من القصة ان الأب قد تظاهر باتمام هذا الزواج ولكنه كان يضمن عكس ذلك خوفا من أن يموت شيلة كما مات أونان من قبل لأن « ثامار » قد ترملت مرتين ، ولهذا كره يهوذا أن يزوج ابنه منها ، فهي في نظره امرأة **קַבֵּלָּה** أى مدمرة ، وتلك لفظه تطلق على المرأة التي تترمل مرتين أى التي يموت زوجها الأول

(١) stanley A . cook . The laws of Moses and the Code of Hamorabi . P . 95 . London 1903 .

(٢) تث ٢٥ : ٧ .

(٣) **אנציקלופדיה מקראית , אוצר הידיעות על המקרא , ערך יבום .**

(٤) **יבמות**

. انظر أيضا : **א.א.בן שושן , המכון החדש , חלק**

3 , ע" 930 .

والثاني . فيكره الزواج منها تشاؤما (١) وقد اوضح المفسرون موقف هذه المرأة من الزوج الثالث فقد ذكروا أنه على الرغم من احقيتها في هذا الزوج الثالث طبقا لما ينص عليه قانون اليوم ، الا أنها ليس لها أى حق لدى هذا الزوج الثالث (٢) .

فاذا كانت قصة التكوين قد أوصت ضمنا بالزام الأب بواجب اليوم نحو أرملة ابنه ، الا أن ذلك لم ينص عليه صراحة في التشريع فقد حدد هذا التشريع الاشخاص الذين يقع عليهم هذا الواجب وهم اخوة الزوج المتوفى على اختلاف بين فقهاء اليهود في تحديد أى الاخوة يبدأ به . اما ما ورد في سفر روث فقد تعدى ذلك إلى أقرب ولى (٣) للزوج ، غير ان البعض قد اعتقد أن ما جاء في العهد القديم في سفر روث قد منح الأرملة فرصة التخلص من هذا الزواج دون اخلال بنص التثنية وذلك عندما سمح لعرقة بالعودة إلى أهلها ، وربما كان ذلك هو السائد في تقاليد الشرق الادنى القديم في ذلك الوقت ، يدل على ذلك ما جاء في بعض المصادر العربية من أن المرأة في الجاهلية إذا مات زوجها وبادرت بالعودة إلى بيت أهلها فإنها تستطيع بذلك أن تتخلص من عادة خلع الثوب

(١) **אנציקלופדיה עברית** : لا . 368 .

وانظر في ذلك ايضا **אבן נשון** . حيث ذكر أن تعبير **קבלנית** . تعبير حديث لم يستخدم في عبرية العهد القديم ، وقصد به هذا المعنى .

(٢) **ישלח ערוך** ، لا . 56 .

(٣) **الْوَلِيُّ** لغة : المطر الذى يأتي بعد **الْوَسْبِيُّ** ، والوسمى أول المطر من رسم الشيء وسمما أى أثر فيه بسمعة وعلامة . **والْوَلِيُّ** أى القرب ومنه المولى أى صاحب ، والحليف وابن العم ، والناصر والجار . **والولاء** : الموالون . يقال هؤلاء ولأه فلان . **والولاء** ايضا **المعتق** وهو ان يكون ولاؤه لمعتقه كأنه يكون اولى في الإرث من غيره إذا لم يكن للمعتق وارث نسب .

ويقابل الولي في العبرية لفظة **גויאל** . من الفعل العبرى **גאל** . وهو فعل متعدى يفيد معنى حرر ، خلص (تك ٤٨ : ١٥ ، ارميا ٣١ : ١٠) وقد وردت ايضا بمعنى تزوج أرملة قريه الذى مات ولم ينجب (روث ٣ : ١٣) **גויאל** تفيد معنى المنقذ أو المخلص (اشعيا ٥٩ : ٢٠ ، ايوب ١٩ : ٢٥) وتفيد ايضا معنى قريب النسب أو احد الأقرباء ، وقد تأتى بمعنى المنتقم الذى يثار لمقتل قريب ، أو المسيح المخلص في الفكر الدينى اليهودى (روث ربا ٢) انظر في ذلك :

١ - احمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة . تحقيق عبد السلام هارون ، ج ٦ ص ١٤١ . دار احياء الكتب العربية ١٣٧١ هـ .

٢ - **אבן נשון** ، **המלון החדש** ، **ערוך גויאל** .

٣ - **יהודה גור** ، **מלון עברי** ، **ערוך גויאל** .

عليها وامتلاكها إلا أنها في بيت زوجها لا تستطيع إلا أن تكون تحت سيطرة حميها .

وعلى هذا يمكن القول بأن قانون اليوم أو النص الخاص بزواج الأرملة التي تنجب لزوجها نسلا قد ورد صراحة في سفر التثنية ، وإشارة في سفرى التكوين وروث دون ان يكون له نفس حدود وشروط نص التثنية . ويرجع بعض الباحثين سبب ذلك إلى أن الصورة الواردة في التكوين اقرب الى ما كانت عليه القوانين البابلية والاشورية ، والتي كانت تسعى إلى الزام الاب بالزواج من أرملة ابنه اذا لم يكن للزوج المتوفى اخوة . غير ان التوراة لم تذكر ذلك صراحة ^(١) وهذا يدل على أن ما جاء في التكوين سابق لتشريع التثنية . واقرب إلى ما كان سائدا في تقاليد الشرق الأدنى القديم .

كيف يتم اليوم ؟

فإذا أخذنا قانون التثنية منطلقا ومحددا لزواج الاخ من ارملة اخيه المتوفى ، وبحسنا في هذا القانون نجد انه قد عين لنا شروطا لا بد من توافرها لتمام هذا الزواج ، هذه الشروط قد وضحت في هذا القانون في الفقرات من ٥ — ١٠ من التثنية ^(٢) ، ويلاحظ فيها بوضوح القيود الموضوعة على الارملة من ناحية وعلى اخوة الزوج المتوفى من ناحية اخرى والتي يجب توافرها ليتم الزواج والا فالخلع للاخ ولاحق للزوجة في الاعتراض . والشروط المطلوبة هي :

أولا : ان يقيم الاخوة معا في مسكن واحد .

ثانيا : عدم الانجاب من الزوج المتوفى . وبعبارة اخرى عدم ترك الزوج لنسل له قبل وفاته .

(١) אנציקלופדיה מקראית , מוסד ביאליק .

(٢) تث ٢٥ : ٥ — ٦ : « إذا سكن اخوة معاً ومات واحد منهم ، وليس له ابن فلا تصير امرأة الميت إلى خارج لرجل اجنبي . أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها برأجب اخي زوجها . والبكر الذي تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحي اسمه من اسرائيل » .

ثالثا : ضرورة زواج احد الاخوة من ارملة اخيه المتوفى ، وتعاقب ذلك حتى الأخ الأصغر .

تلك هي الشروط التي حددها القانون . وسمح للارملة واخوة الزوج المتوفى بالتحرك في حدودها وليس لأى منهم أى حق في مخالفة ذلك أو التخاذل في سبيل اتمام هذا الواجب الدينى الذى عينه القانون . فاذا أحل أى منهم فقد عين له القانون ايضا اجراءات معينة تتخذ ضده (١) . ويعاقب بموجبها .

ونحن اذا تتبعنا مانص عليه التشريع أو القانون اليهودى خاصاً بهذا الزواج وجدنا ان فقهاء اليهود ومشرعيهم قد اختلفوا في تفسيره ، فهناك من يرى التمسك بحرفيه ما جاء فيه ، وهناك من وسع الدائرة لتخرج عن نطاق الحرفية إلى الشمولية . فشرط الاقامة في مسكن واحد قد فسر البعض على أن يكون الاخوة معا في مسكن واحد (٢) ، معللين ذلك بان شرط الاقامة في مسكن واحد ليس شرطا جامدا بل على العكس من ذلك فانه يساعد كلا من الاخ والارملة بعد ذلك على المعيشة معا إذا ما تمت اجراءات اليوم حيث أن الاقامة المشتركة توثق الأواصر وتزيد من مسئولية كل منهما تجاه الآخر . اما رأى الآخر فيقول أن الاقامة معا في مسكن واحد شرط غير مقنع خاصة في المجتمعات الرعوية الكثيرة التنقل من مكان إلى آخر إلا اذا كان المقصود السكنى في مكان واحد وليس المسكن الواحد ، غير اننا نلاحظ ان شرط المسكن الواحد يتعارض مع ما جاء في سفر روث من ناحية ، كما يتعارض ايضا من ناحية الاخوة اذ أننا نعلم ان الذى قام بواجب اليوم لم يكن اخا له بل كان الولي الثانى ، كما أن هذا الشرط لم يكن معروفا في تقاليد الشرق القديم . فالمرأة الجاهلية كان يكفي أن يسرع اليها الرجل ويلقى عليها ثوبة فتصبح تابعة ، ولو كان احد الاقرباء في وجود الولي الاول .

(١) تث ٢٥ : ٧ - ١٠ « وان لم يرض الرجل أن يأخذ امرأة اخيه تصعد إلى الباب إلى الشيوخ وتقول قد ابنى اخو زوجي أن يقيم لأخيه اسما في اسرائيل ، لم يشأ أن يقوم لى بواجب أخى الزوج . فيدعوه شيوخ مدينته ويتكلمون معه ... الخ » .

(٢) **מקראות גדולות עם פ' רנ"י דב'**
כה , ה - י .

وفيما يتعلق بالشرط الثاني وهو عدم انحجاب الزوج المتوفى ابنا فائنا نلاحظ كذلك أن النص لم يحدد لنا ما إذا كان المقصود بالابن هنا الابن الذكر أم مطلق الاولاد ذكرانا كانوا أم اناثا . وكما اختلف فقهاء اليهود حول مسكن الاخوة ، اختلفوا كذلك حول نسل الميت وما إذا كان المقصود الابن الذكر أم مطلق البنين خاصة وان ماتدل عليه طقوس الحليصاه تنص على أن هذا جزاء من لم يرد اقامة نسل لاختيه المتوفى^(١) .. والنسل يشمل الابناء من الجنسين .

ومعنى هذا أن واجب اليوم لا يتم اذا ما ترك المتوفى ابنا أو بنتا على السواء^(٢) ، إذ أن جوهر اليوم والهدف منه طبقا لنص التثنية هو إقامة نسل للميت عامة حتى لا يمح اسمه من اسرائيل . وقد ذهب بعض شراح العهد القديم إلى أبعد من هذا فقالوا أن المقصود هنا ابن أو بنت أو ابن ابن أو بنت الابن أو ابن البنت أو بنت البنت^(٣) . ويؤيد هذا الرأي ماورد في التلمود من تضمين لغة الابن كل ذرية الميت^(٤) ، كما أن نص العهد القديم قد ورد فيه ما يفيد أن الابن لغة تعنى النسل عامة ذكرانا كانوا أم اناثا^(٥) .

فاذا انتقلنا إلى الشرط الثالث والاخير من شروط اليوم نجد انه يتعلق بتخصيص اخوة المتوفى لاقامة نسل له من ارملة . ولم يشر القانون إلى ان احدا غير هؤلاء الاخوة له الحق في ذلك . وهنا يمكن التساؤل : ما موقف روث من زواجها من بوعز كما جاء في نص العهد القديم ؟ وهل يعتبر بوعز هنا قد قام بواجب اليوم تجاهها طبقا لما ورد في نص

(١) تث ٢٥ : ٦ - ١٠ والمقصود هنا هو اجراءات الحليصاه والحليصاه هي خلع نعل اختي الزوج المتوفى بعد أن يرفض الزواج من أرملة اخته حيث تتقدم الارملة أمام الجميع وتخلع نعله ثم تبصق في وجهه قائلة هكذا يفعل بالرجل الذي لا يبنى بيت اخيه ويعرف في اسرائيل بيت مخلوع النعل ولا مسئوليته عليه تجاه الارملة بعد ذلك . انظر في ذلك :

(١) - לבסיקון מקראי . חלק ראשון , ע" 289 .

(٢) - אוצר ישראל , חלק רביעי , ע" 288 - 289 .

(٣) - אנציקלופדיה עברית ערך יבום .

(٤) - מקראות גדולות עם פ' רש"י .

(٤) بابا بيرا ١٠٩ : ١ نقلا عن : מקראות גדולות עם פ' רש"י .

(٥) تلت ٣ : ١٥ - ١٧ .

التثنية ؟ . من الواضح أن ظاهر النص هنا يوحي بأن بوعز قد تزوج من روث باعتباره الولي الثاني بعد أن رفض الولي الأول إقامة الزواج منها وبعد أن تمت نتيجة لهذا اجراءات الحليصة أمام الشيوخ ، غير اننا نصطدم بأن نص التثنية لم يشر إلى الولي اطلاقا كواحد من الذين يقع عليهم اقامة واجب اليوم بل حصر هذا الواجب في نطاق الاخوة فقط ، فاذا وافقنا على قيام الولي بواجب اليوم لم يكن هناك من نقد يوجه إلى قصة يهوذا وثامار في الزام الاب بالقيام بهذا الواجب اذ انه يعتبر وليا كذلك ، كما أن هذا يتفق من ناحية أخرى مع ما ساد في قوانين الشرق الأدنى القديم التي كانت تلزم الاب بذلك ، ويذكر بعض الباحثين أن عادة اليوم المتبعة في قصة روث سابقه لقانون اليوم المتقيد باخي الميت طبقا لما ورد في التثنية على ما في ذلك من خلاف بين الباحثين سيأتي ذكره .

ويضاف إلى ذلك أن عادة خلع النعل الواردة في هذا القانون تعتبر تعبيرا عن احتقار أخى الميت الذى يرفض تنفيذ وصية اليوم . والتي تشير بدورها الى الخلاص والفكاك ولذا فهي تنسب دون شك إلى فترة قديمة جداً ^(١) . ويبدو أن ما جاء في سفر روث كان هو الاقرب إلى القوانين والاعراف السائدة في الشرق الأدنى القديم قبل ذلك ، أو انه عودة إليها اذ اننا نعلم من القانون الاشورى أن الفتاة عقب زواجها تصبح عضوا كاملا وفعالا في اسرة زوجها ، تشارك في كافة مظاهر الحياة هناك ، فاذا ما مات الزوج فإن عليها أن تتزوج احد اخوته ، فإن لم يكن له اخوة فانها تتزوج أحد اقاربه ^(٢) . وهذا ما حدث بالفعل مع روث اذ تزوجت الولي الثاني وهو بوعز عقب اجراءات الحليصة المطلوبة في مثل هذه المواقف .

ويبدو أن قضية اليوم كما وردت في سفر روث قد شغلت الأذهان فترة من الزمن ، وتركز حديث الباحثين حول ايها اقدم : قانون التثنية وما جاء به من تحديد وتخصيص اخوه الميت بالقيام باجراءات اليوم ، أو ما جاء في سفر روث الذى لم يظهر فيه أى تحديد بل اطلق هذا الواجب وجعله للقريب ؟ وتناول الباحثون السفر كله بالبحث والدراسة عسى أن يجدوا سندا او دليلا يستندون إليه في ارائهم ، ولعل اقرب وافضل ما بحث هؤلاء في السفر هو لغته ، وان هذه اللغة وماورد فيها من مصطلحات وتعبيرات انما تدل على أن زمن كتابة السفر يأتي بلا شك في فترة ما بعد السبي البابلي ، اذ تتضمن لغة

(١) ש.ל. גורדון , חמש מגילות , תל-אביב , התש"ו

(٢) Every day life in Babylon and Assyria by Georges Contenat . London . 1959 .

السفر خصائص وأساليب لغوية لم تكن موجودة في اسفار ما قبل السبي مثل مصطلح: **נִשְׁאַחַח** والذي يعنى « تزوج او اتخذ له زوجة »^(١) . وهكذا . فهذا المصطلح كما يقول الباحثون لم تعرفه اسفار ما قبل السبي ، وكذلك ايضا الفعل .^(٢) ، **יִבְלַח** وهو فعل جاء في زمن الاستقبال من وزن **יִבְלַח** . مع ضمير المخاطبة ، ولم يتكرر ورود هذا الفعل في العهد القديم^(٣) . ومنها ايضا

صيغة . **הִנֵּחַ** حيث انها مركبة من أداة التعريف العبرية والتي تفيد معنى أداة

الوصل **הִנֵּחַ** اذ أنها الحقت بصيغة اسم الفاعل مع الغائبة المفردة المؤنثة من الفعل المعتل العين **נָח** الذى يعنى عاد . رجع ، فيكون المعنى في النص « التى عادت » ويذكر البعض أن وجود أداة التعريف كأداة وصل لا وجود له في عبرية العهد القديم قبل السبي^(٤) . ويعلل البعض الآخر سبب استخدام أداة التعريف هنا لتفيد معنى الوصل إنه من المحتمل ان يكون اليهود في فترة السبي قد استعاروا هذا الاستخدام اللغوى من بعض اللهجات السامية السائدة في العراق أو مجاورة له . ويستدلون على ذلك بأن هذا الاستخدام نفسه لم يكن غريبا على العربية الفصحى عند قدماء العرب ، إذ استخدموا « ال » في الوصل في بعض الشواهد الشعرية ، أو الاقوال المأثورة ، وان كان نحاة العرب قد عدوا هذا الاستخدام شاذا في القياس والاستخدام^(٥) .

(١) روث ١ : ٤ انظر في ذلك : Encyclopaedia Biblica ; V . 4 London 1899 كما يلاحظ انه ورد في سفر القضاة تعبير **וַיִּשְׁאַחַח נָשִׁים** **לְמִסְפָּחָם** . (قضاة ٢١ : ٢٣) والمعنى « وانخذوا نساء حسب عددهم » ، الا ان الفعل هنا جاء بمعناه الحرق الذى يعطى مفهوم خطفوهن او حملوهن . وليس بنفس المفهوم الذى ورد به في سفر روث ويفيد الزواج كاملا . انظر في ذلك **וַיִּבְלַח** مقدمة سفر روث .
(٢) روث ١ : ١٣ .

(٣) **קונקوردנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים**
אברהם אבן שושן , הוצאת קרית ספר בע"מ
ירושלים .

ويلاحظ في هذا السفر العديد من التعبيرات والمصطلحات التى تدل لغتها على زمن السفر وانه كأن متأخرا عن سفر الشنية .

(٤) F . Brown, S . R . Driver . Hebrew and English Lexicon of the Old Testament P . 209 . Oxford .

(٥) د . عبد المجيد عابدين : سفر روث دراسة مقارنة . (محاضرات القيت على طلاب الدراسات العليا بمعهد اللغات الشرقية بآداب الاسكندرية) . وانظر للمؤلف : من اصول اللهجات العربية في السودان . ص ١٠١ ، ص ١٠٢ ١٩٦١ م .

وإذا كان البعض قد اعتمد في تحديد زمن السفر على لغته بالمقارنة بلغة الاسفار المتقدمة عليه ، فاننا نجد بعض الباحثين قد اعتمد على الاحداث التاريخية الواردة في روث كدليل واضح على زمن كتابته فقد اعلن البعض أنه « لا يمكن الجزم بالوقت الذى دون فيه السفر ، أو بتحديد شخصية كاتبه ، ولكن نظرا لان داود قد ذكر في ختامه فيستنتج أنه لا يمكن أن يكون قد كتب قبل ايام داود ، ولهذا نسب بعضهم كتابته إلى صموئيل ، ونسبه البعض الآخر إلى حزقيا ، بينما قال آخرون بأن كاتبه هو عزرا » (١) . وان كان من الصعب الموافقة على الرأى الاخير القائل بان كاتب السفر هو عزرا استنادا إلى مضمون القصة كلها التى تكاد أن تكون مبنية اصلا على فكرة الزواج بالا جنبيات وتمجيد ذلك ، بينما كان عزرا اول الداعين إلى تحريم هذا الزواج حتى انه طلب من قومه تطليق الزوجات الاجنبيات الموجودات لديهم بالفعل .

فاذا سلمنا بتأخر زمن كتابة السفر إلى ما بعد السبى البابلى — استناد إلى المقاييس اللغوية والتاريخية — فإن هذا يفجر لنا قضية اخرى كنا قد اشرنا اليها وهى قضية عدم الزواج بالا جنبيات باعتبارهن رمزا لغضب الله على بنى اسرائيل ، وإن منهن وثنيات يؤمن بتعدد الالهة وقد تزعم عزرا الدعوة إلى تلك القضية عقب العودة من السبى البابلى الامر الذى جعلنا نقطع بأن كاتب السفر لا يمكن أن يكون عزرا نفسه ، وعلى هذا فمن المحتمل ان يكون كاتب السفر واحد من المناهضين لدعوة عزرا الداعين إلى تبسيط الأمور الدينية وعدم تعقيدها خاصة وانهم عائدون من السبى وفى حاجة إلى جمع الشمل وتبسيط الامور امام اجيال من شبابهم ربما لم يعاصروا الحزم والتشدد فى تطبيق الشريعة ، بل أن الكثيرين منهم ربما نسوا ما تتطلب بعض أحكام تلك الشريعة من دقة ، وعلى سبيل المثال فان واجب اليوم من الولى الثانى غير وارد فى نص التثنية الذى نسلم بناء على ما تقدم بانه الاقدم من روث فى هذه الحالة بل ويتعارض معه اذ ذلك محصور فقط فى اخوة الزوج المتوفى ولم يشر إلى الولى او القريب .

ولعل هذا التساهل او الدعوة إلى تبسيط الشرائع والبعد عن تعقيدها هو الذى حدا بالبعض إلى تفسير معنى الاخوة هنا على انها اخوة الجنس وليست اخوة النسب كما هو مفهوم من نص التثنية . وقياسا على هذا يمكن أن يفسر مسكن الاخوة فى هذا النص على

(١) قاموس الكتاب المقدس ص ٣٩١

انه سكن الجنس كله ، وبهذا المنطق يمكن ان نقول ان زواج الأرملة اليهودية التي لم تنجب بهذه الصورة يكاد يتطابق مع ما كان سائدا بين المجتمعات السامية القديمة التي تنظر إلى الأرملة على اعتبار أنها غنم اقتصادى لا يجب التفريط فيه ، وهذا يؤكد كذلك ما يذهب إليه بعض الباحثين من ان اصالة التشريع فى العهد القديم غير متوفرة ، وإن الاعتماد الاساسى فى هذا التشريع كان على ما جاء فى القوانين والاعراف البابلية والاشورية السائدة من قبل ^(١) ، ومن دراسة احوال المرأة فى الجاهلية او فى القوانين للبابلية والاشورية نستطيع ان نقول بان المرأة فى تلك القوانين لم تكن سوى جزء من ممتلكات الزوج يرثها ابنه فإن لم يكن له ابن ورثها اخوه بل قد يمتد ذلك إلى حفيد الزوج المتوفى من زوجة اخرى وتجاوزت سنه عشر سنوات ، وكان هذا ينطبق على الأرملة ولو كان لها ابناء من الزوج الميت ^(٢) وأن كانوا يتخلصون من هذا الشرط اذا كان للارملة أب على قيد الحياة .

فاذا كانت هذه صورة المرأة فى القوانين البابلية والآشورية فاننا نجد صورة قريبة لها فى العصر الجاهلى السابق للاسلام حيث كانت الزوجة لاتعدو أن تكون واحدة من ممتلكات الزوج . فقد ورد فى النصوص العربية القديمة مايؤيد ذلك ، اذ لوحظ « أن النصوص العربية الجنوبية دعت الزوج بعلا ، اما الزوجة فدعتها » بعلت او « بعلة » ، ومعناها ان المرأة فى حيازة الزوج وملكة ^(٣) . ومن هنا عوملت الزوجة عقب وفاة زوجها معاملة التركة وكان من حق الاخ أن يأخذ زوجة اخيه المتوفى وليس له ولد ، لأن الأخ فى هذه الحالة هو الوارث الشرعى لـ اخيه ، فهو يرث كذلك زوجة أخيه التى هى فى بعولته ، ويرث ابن الاخ هذا الحق عن ابيه ^(٤) . وقد فصلت بعض المصادر فى

(١) ثروت انيس الاسيوطى : نظام الاسرة بين الاقتصاد والدين . الجماعات البدائية . بنو اسرائيل . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . القاهرة .

وانظر ايضا : Stanley Cook . The Laws of Moses and The Code of Hammurabi p .5.

حيث جاء فيه ان المدقق يستطيع أن يعرف إلى أى حد كان التشريع الاسرائيلى مدين للتشريع البابلى دون خلاف على ذلك .. وان التأثير البابلى هو السمة المميزة فى التشريع الاسرائيلى .

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٢ ص ٥٤ . لجنة التأليف والترجمة والنشر . ترجمة محمد بدران .

(٣) د . جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٥ . ص ٥٣٣ .

ويلاحظ ان لفظة بعل ، وبعله يقابلها بنفس المعنى فى العبرية **בַּעַל** بمعنى . زوج ، مالك ، صاحب ، سيد .

(٤) الطبرى : ٢٠٨/٤ .

الاسلوب الذى كانت تتحول به الأرملة من بيت زوجها المتوفى إلى ملكية الابن أو الاخ
أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم وهو ما يقابل فى العبرية الولى . ان ذلك كان يتم بالقاء
الوارث ثوبه على المرأة فتصبح بذلك فى حوزته وطوع يمينه ، غير اننا من الاخبار المتناثرة
نستطيع أن نفهم أن القاء الرجل ثوبه على الأرملة لم يكن بالضرورة يحتم عليه اتمام الزواج
بها كما هو مفهوم من النصوص العربية وانما ان شاء تزوجها وان شاء عضلها (١) أى
منعها من الزواج من غيره حتى تموت فيرث ميراثها الا أن تفتدى نفسها منه بفدية
ترضيها (٢) .

ولعل ذلك يخالف ما جاء فى النص اليهودى من أن الأرملة كان الهدف من الزواج
منها هو اقامة نسل للميت ، وليس مجرد غنم اقتصادى . وإن كانت النصوص العبرية قد
أبقت أيضا على الغنم الاقتصادى ولم تشر اليه اذ أن معنى بقاء الزوجة فى حوزة الأخ
أو القريب أو الولى ان كافة ممتلكاتها ستظل بالتالى تابعة لأسرة زوجها سواء المتوفى
أو الحالى . وهذا يؤيد بلا شك نظرية الملكية للمرأة فى قوانين وأعراف الشرق الأدنى
القديم . غير أن الأمر قد تحول عقب ظهور الاسلام إلى نظرة احترام وتكريم للمرأة
يصفة عامة فحرم الإسلام هذا النوع من الملكية وأعطى للأرملة الحرية الكاملة فى اختيار
طريقها عقب وفاة زوجها ومن هنا نزلت الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا لا يخل
لكم أن ترثوا النساء كرها » .

فالنظرة إلى الأرملة لم يكن الهدف منها دينى بحث كما هو ظاهر نص التشية ، أو لمجرد
الزواج فقط كما كان الأمر فى الجاهلية ، وإنما كان يتم ذلك لأغراض اقتصادية إذ يرث
أخو الزوج ممتلكاته بما فيها الزوجة بدليل أنه إن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها . ويبدو
أن فكرة الزواج بصفة عامة فى المجتمعات القديمة والبدائية كانت تتم لأهداف اقتصادية
بالدرجة الأولى وليست فقط لأهداف دينية محضة ، وان الزوجة كان ينظر إليها على إنها
مشتراة من أهلها مقابل ما يدفع للأهل سواء كان هذا المقابل أموالا أم منقولات

(١) العضل : الحبس والمنع ويقال عضلت المرأة عضلاً ، وعضلتها تعضيلاً اذا منعها من الزواج ظلماً . وجاء فى
لسان العرب . غضل المرأة عن الزوج : حبسها ، وعضل الرجل ايمه يعضلها عضلاً . وعضلها : منعها من الزوج
ظلماً . قال تعالى : ولا تعضلوهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فان العضل فى هذه الآية يكون من الزوج لا مرأته .

(انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٤ . لسان العرب ج ٢ ص ٨٠٧ . بيروت) .

(٢) جواد على . المصدر السابق .

أو غيرها طبقا لما كان شائعا في تلك المجتمعات ، ويؤيد ذلك ما كان يتبع مع ميراث الزوج عقب وفاته وسواء كان الورثة هم الأبناء أم الأخوة أو حتى ذوو الأرحام والأقارب فإنه لم يكن يفصل في هذا الميراث بين الأرملة وبين بقية التركة الأخرى التي خلفها الزوج بعد وفاته ، فالكل تركته وعلى الوارث أن يأخذ الجميع وهذه النظرة إلى الممتلكات قد جاءت من فكرة أن الأسرة قد سبق واشترت الزوجة في مقابل شيء معين كما سبق أن ذكرنا ، ولهذا فعليها أن تحتفظ بها ، وقد أشار بعض الباحثين إلى ذلك بقوله : عندما يتم شراء المرأة بالمعنى الواضح لهذه الكلمة ، تصبح شيئا يمكن أن يتوارث إذ نجد الأخ يرث الأرملة حتى ولو كان غير بالغ^(٢) . . . وإذا أراد شخص من أسرة أخرى أن يتزوجها فعليه أن يدفع مقابل ذلك^(١) .

هذه الصورة التي أشار إليها الباحث لا تختلف كثيرا عما كان شائعا في مجتمع الشرق الأدنى القديم عند البابليين والاشوريين ، إذ تنص القوانين الاشورية على أنه يتحتم على الرجل أن يتزوج بأرملة اخيه سواء كانت قد انجبت من زوجها الاول ام لم تنجب له ، وينفذ هذا الزواج حتى ولو لم يكن الزوج المتوفى قد دخل بزوجه قبل وفاته . هذا في حالة ما إذا كان للمتوفى اخوه يقومون بذلك ، فإن لم يكن له اخوة وله اب وجب على الاب ان يتزوج بأرملة ابنه ، ويمتد حق الزواج إلى ابناء الاخوة بل وإلى الإحفاد ايضا^(٣)

فإذا كانت جاهلية العرب قد سارت فترة من الزمن تطبق ما كان يسود المجتمعات السامية المحيطة من اعراف وقوانين ، فإن استقرار التاريخ يعطينا لمحة واضحة على أن هؤلاء العرب كانوا يستقيمون احيانا بعض صور هذا الزواج خاصة زواج الابن من

(١) وهذا تماما ما كان يحدث مع الأرملة اليهودية عقب وفاة الزوج تعرض الأرملة على أكبر الابناء ، ثم الذي يليه وهكذا حتى تصل الى الاصغر فإن لم يكن بالغاً انتظرت حتى يكبر وهذا ما فعله يهوذا مع ثامار فقد وعدا باصغر ابنائه « شيلو » غير انه كان يخفى غير ما اظهر لها مما دفعها إلى الانجاب منه خدعة (انظر تك ٣٨) ونجد صورة ذلك ايضا في روث عندما تعدت الحماء إلى كنيها طالبة منهما العودة الى اهلها .

R . H . Lowie . Primitive Society p . 34 . Edition by Fred Eggan , N . Y .

(٢)

(٣) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٧ . مطبعة السعادة ١٩٤٩ القاهرة . ويختلف نص الشية في هذا عن القوانين الاشورية على الرغم من ان البعض قد فسر قصة يهوذا و ثامار على انها تأثير لتلك القوانين وعليه فهي اقدم صورة لزواج الأرملة في التشريع اليهودي إذ أن القوانين البابلية والاشورية هي السمة المميزة في التشريع لليهود (انظر stanly Cook p . 5)

زوجة أبيه بعد وفاته ، فقد كانت بعض القبائل في الجاهلية تبيح هذا النوع من الزواج ولا تمنعه . فقد كان « إذا مات الرجل منهم ، وترك زوجة قام ولده الأكبر والقى ثوبه عليها فيرث بذلك نكاحها ، فإن لم يكن له بها حاجة ، زوجها لبعض أخوته بمهر جديد . غير أن بعض قبائل العرب كانت تستقبح ذلك وتسميه « زواج المقت » وتسمى ما يأتي منه الأولاد المقيتين ^(١) . وقد جاء الإسلام بعد ذلك وحرم هذا النوع من الزواج ، ونزل في تحريم ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف » ^(٢) .

وعلى أية حال فمن الواضح أن وسيلة امتلاك الرجل للارملة عند عرب الجاهلية كانت تتم بطرح الثوب على تلك الارملة فيحجبها بذلك عن الغير وقد اشار بعض الباحثين إلى ما كان يتبعه العرب في مثل ذلك بقوله : « وطريقة أهل يثرب في اعلان دخول زوجات المتوفى في ملك الابن أو الأخ أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم إذا لم يكن للمتوفى ابناء أو اخوة هو بالقاء ثوبه على المرأة فتكون عند ذلك في ملكة أن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها » ^(٣) . وطريقة طرح الثوب هذه التي اشارت اليها معظم المصادر تقريبا يبدو انها لم تكن قاصرة على المجتمع العربي في الجاهلية فقط بل كانت شائعة في المجتمعات السامية بصفة عامة ^(٤) ، يؤيد ذلك ماذهب إليه بعض الباحثين في هذا الشأن من اتفاق الساميين على دعوة الزوجة باللباس أو الازار ^(٥) وعلى هذا فعاده

(١) د . على عبد الواحد وافي : بحوث في الاسلام والاجتماع ص ٢٥٨ دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٥٧ م .

(٢) النساء : ٢٢ . وانظر تفسير ابي السعود هذه الآية . وانظر ايضا الطبري ٢٠٨/٤ وما بعدها ، وتفسير المنار ٤٥٢/٤ . ونكد التفسير كنها أن تجمع على ذلك .

(٣) د . جواد على : الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ٥٣٤/٥ وقد ذكر الطبري في تفسير قوله تعالى : « لا يخل لكم ان ترثوا النساء كرها » كانت الورثة في أهل يثرب بالمدينة ههنا ، فكان الرجل يموت فيرث ابنه امرأة أبيه كما يرث أمه يستطيع ان يمنع ، فإن احب أن يتخذها اتخذها كما كان أبوه يتخذها وإن كره فارقها ، وأن كان صغيرا حبست عليه حتى يكبر ... وذكر ان الرجل كان يرث امرأة ذى قرابته فيعضلها حتى تموت او ترد إليه صداقتها « ومن هذا التفسير يتضح إلى حد كبير التشابه بين ما كان يحدث في جاهلية العرب وبين ما كان يحدث في المجتمع اليهودي خاصة والسامي عامة من احقية الأخ في ميراث اخيه المتوفى بما في ذلك الزوجة إذا لم يكن لها ابناء منه وأن على الزوجة الإنتظار إذا كان الأخ صغيرا على ما سبق تفصيله .

(٤) انظر سفر روث عندما ضنبت روث من بوعز أن يبسط عليها ثوبه .

(٥) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٥ . مطبعة السعادة

١٩٤٩ . القاهرة .

طرح الثوب على الأرملة يفيد الرغبة في الاستحواذ عليها وتخصيصها لنفسه فقط اما بهدف اتخاذها زوجة له . واما لمجرد الاستفادة منها كغنم اقتصادي . فطرح الثوب اذن لا يتعدى كونه اثبات على لحق الرجل في أن يرث تلك الأرملة ويمتلكها .

فإذا كان الزواج من الأرملة في المجتمعات السامية القديمة يبدو الهدف منه الحفاظ على النواحي الاقتصادية في الأسرة كما يقول معظم الباحثين ، فإن التشريع اليهودي قد حاول أن لا يجعل ذلك هو الهدف من زواج اليوم وإنما حدد الهدف بأنه ديني بالدرجة الأولى كما يبدو من نص التثنية وهو الإبقاء على اسم الميت الذي لم يترك نسلا حتى لا يمحي اسمه في إسرائيل ، ويفهم ذلك أيضا من قصة يهودا وثامار في سفر التكوين غير أن قصة روث لا توصي بذلك . غير أننا نلاحظ ان التشريع الموجود في سفر التثنية يثير بعض القضايا الهامة التي لا نجد توضيحا او اجابة لها في هذا التشريع . فالنص يقول أن المولود الأول لابد ان ينسب إلى الزوج المتوفى (١) ، ولكن ماذا لو انجبت هذه الأرملة بعد زواجها من أخى الميت بنتا ، والنص يقول أن البكر ينسب إلى الأب المتوفى ، فما موقف البنت في هذه الحالة والى من تنسب ؟ هل إلى الأخ المتوفى مخالفة بذلك نص التشريع ؟ أم إلى أخيه الذي تزوج ارملة ؟ فمهمة الزوج هنا هو العمل على إيجاد نسل ذكر للميت يحمل اسمه ويرث تركته فلا يمحي من إسرائيل ولعل ذلك مادفع اوناان إلى العمل على عدم إيجاد هذا النسل (٢) وإن كان الله قد عاقبه على هذا طبقا لرواية العهد القديم . ثم هناك قضية أخرى لا نجد لها تفسيراً في النص وهى ما موقف الأبناء الذين سيولدون بعد ذلك من هذه الزوجة هل يعتبرون اخوة للبكر الذى حمل اسم المتوفى ؟ أم يعتبرون ابناء عمومته فقط ؟ .

وقد جاء ذلك في قوله تعالى : « من لباس لكم وانتم لباس لمن » أى هن زوجات لكم وانتم ازواج لمن فقد ورد في اللسان : ولباس الرجل : امرأته ، وزوجها لباسها . وقيل كل فريق يسكن إلى صاحبه ويلابسه كما قال تعالى : « وجعل منها زوجها ليسكن اليها » أنظر لسان العرب . طبعة بيروت المجلد الثالث مادة لبس) وقد تأتى بمعنى الستر والغطاء أيضا . وقد وردت بذلك في العبرية (انظر معجم عبري — عبري لأبراهيم المالح) .

(١) تث ٢٥ : ٦ « والبكر الذى تلده يقوم باسمه اخيه الميت لئلا يمحي اسمه من إسرائيل » .

(٢) يمكن تعليل عدم رغبة وناان في إيجاد نسل لأخيه الميت في رغبته في الاحتفاظ بخقه في تركة اخيه حيث انه في حالة عدم الانجاب يصبح بعيد ذلك واحدا من الورثة طبقا لما نص عليه في المادة ٤٣٤ من قانون الأحوال الشخصية التى تقول : إذا مات الرجل وليس له ولد ولا بنت فالوارث له ابوه فإذا كان ميتا فالولادة اعنى اخوه المورث . انظر حاي بن شمعون

فاذا تركنا نص التثنية وانتقلنا إلى ما يتضمنه سفر روث من تسلسل لانساب النبي داود وانها ترجع إلى ابن بوعز من روث المؤابية وهي تعتبر اجنبية وليست يهودية الاصل ، وقد ذكرنا أن هناك حملة قادها عزرا الكاتب حول الزواج بالاجنبيات مما يوحى بتناقض بين النصوص الدينية اليهودية فكيف يولد نبي (١) يشك في نسبه إلى اليهودية إذا سلمنا بأن دعوة عزرا ومناهضته للزواج بالاجنبيات كانت على حق كما يفهم ذلك من سفر عزرا نفسه . وعلى أية حال فالملاحظ أن موقف الأرملة في نص التشريع اليهودي بالمقارنة بما جاء في التشريع الاسلامي فيه كثير من الاجحاف بها فبينما نجد ان نص التثنية يؤكد على عدم احقية الأرملة — التي لم تنجب لزوجها المتوفى — في ميراثه ذلك كان متمشيا مع ما هو متبع في المجتمعات السامية القديمة حيث لم يكن لها عند وفاة زوجها الحق سوى في هدية زواجها ، والجهاز الذي نص عليه في وثيقة الزواج ، وأنه كان يسمح لها بالحياة في منزل زوجها دون أن تتمكن من التصرف في أى شيء مما سمح لها به ، وأنه عند موتها يؤول كل ذلك إلى أطفالها (٢) ، نقول بينما كان ذلك هو حال الأرملة اليهودية نجد أن الشريعة الاسلامية قد عاملتها معاملة كريمة ومنحتها حق تقرير المصير فلا ولاية عليها بعد وفاة زوجها ولا اجبار لها على الزواج باحد لا ترغبه ، وإنما لها بعد انقضاء عدتها المنصوص عليها شرعا أن تقرر مصيرها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى بينما جعلتها الشريعة اليهودية جزءا من تركة الزوج المتوفى تنتظر إلى من تؤول من الورثة فان الشريعة الاسلامية قد جعلتها وارثه ولها حق في تركة زوجها المتوفى لا يحرمها هذا الحق أحد ، وإنما يخضع هذا الحق لما تخضع له التركة كلها من حيث توزيع الانصبة طبقا لما ينص عليه نظام المواريث في الاسلام . وهكذا كرم الله المرأة المسلمة ورفع من منزلتها على عكس ما رأيناه سائدا في المجتمعات اليهودية والسامية القديمة .

★ ★ ★

(١) من الاجدر أن نشير هنا إلى أن النصوص اليهودية القديمة سواء كانت نصوصا دينية أم تاريخية لا تذكر دواود عليه السلام باعتباره نبي مرسل من عند الله كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم وتشير الاحاديث النبوية الشريفة . وإنما تعتبره ملوكا قاد وأسس المملكة الاسرائيلية التي وضع بذريتها شاؤل الملك عقب انتهاء عصر القضاة وتنصيب صموئيل الرائي لشاؤل ملكا (انظر سفرى صموئيل والملوك) .

(٢) انظر المادة ١٧١ من قانون حمورابى في شأن الأرملة .

الصهيونية ثورة أم فكرة ؟

احمد الحملى

مدير البرنامج العربى بإذاعة

جمهورية مصر العربية

استعرضنا فى مقال سابق نشر على صفحات العدد الاول من هذه المجلة عن ماهية الصهيونية : وفى هذا المقال نواصل الحديث عن قضية أخرى من القضايا المتعلقة بالحركة الصهيونية ...

وقبل أن نشرع فى عرض أبعاد القضية المطروحة للبحث فى هذا المقال والتي تحمل عنوان « الصهيونية ثورة أم فكرة » لابد وأن نشير الى أن القارئ العربى لا ينبغي أن يكتفى بما يعرض عليه عن الصهيونية — ولكنه مطالب ايضا بالتعمق فى معركة الفكر الصهيونى بنفس قدر اهتمام الجانب الآخر الذى وصل الى حد التعمق فى فهم الفكر العربى فى شتى المجالات . وانطلاقا من هذا ، نرى أن رجال الفكر الصهيونى ذهبوا بعيدا فى التأكيد على عمق الارتباط التاريخى بين شعب اسرائيل وأرض فلسطين ، وخلصوا إلى الزأى بأن المجتمع اليهودى لم يختلف تماما فى أرض فلسطين وأن الامر لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه إلى اكثر من ذلك حيث يزعم رجال الفكر الصهيونى أن اليهود فى كل مواقع تشتتهم وعبر عصور هذا الشتات قد حرصوا على الارتباط بأرض فلسطين فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأماينهم ، بمعنى أن أرض اسرائيل المقصود بهذه الكلمة أرض فلسطين « كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل أماكن شتاتهم . والواقع انه لا يمكن أن نتحدث عن شخصية الفرد الإسرائيلى دون أن



تبرز هذه الصلة الدائمة . ويزعم اصحاب هذا الرأى من رجال الفكر الصهيونى : انه لو كانت هذه الصلة بأرض اسرائيل قد اختفت من حياة شعب اسرائيل لتحول اليهود الى مجرد طائفة يهودية مثل سائر الطوائف الاخرى . والواقع انه لا وجود لمفهوم كلمة الشعب الاسرائيلى الا بعد اعلان دولة اسرائيل اما قبل ذلك فقد كان الاسرائيليون موزعين فى معظم بلدان العالم وكانت جنسياتهم تنتمى الى جنسية الدول التى يعيشون فيها — ولم تكن هناك اية صلة بين هؤلاء اليهود وأرض فلسطين بالمعنى الواقع الا بعد صدور وعد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩١٧ أما قبل ذلك ومن خلال مؤتمر بال عام ١٨٩٧ فقد كان التردد يسود الاوساط اليهودية حول امكانية تكوين دولة فى فلسطين بدليل انهم وضعوا خريطة لاوغندا لاقامة هذه الدولة ..

كيف ظهرت الحركة الصهيونية ؟

وإذا انتقلنا الى نقطة اخرى فأننا نجد أن رجال الفكر الصهيونى يطرحون فى قوة السؤال التالى :

لماذا ظهرت الحركة الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ؟

يقول اصحاب هذا الرأي : أن الصهيونية الحديثة استمدت غذاءها من اعماق لهفة اليهود إلى العودة إلى أرض إسرائيل ومع ذلك فإن هذه الرغبة الجارفة لم تتعد نطاق التفكير ، على الرغم من التحركات المفاجئة التي كانت ماثراً للدهشة في بعض الاحيان والتي تولتها القيادة التقليدية . ولم يكن في استطاعة هذه التحركات أن تقتحم الطريق نحو انقاذ شعب اسرائيل من الشتات ، كما أن التحرك الايجابي الذي حول اللفظة إلى حركة والصلاة إلى عمل فوري تاريخي لم يعط ثماره الا في نهاية القرن التاسع عشر — ولنا أن نتساءل لماذا حدث ذلك بالذات في هذا التاريخ ؟

والرد على هذا السؤال ، نجده في عدد كبير من الكتب الاسرائيلية ، وهو أن السبب في ذلك يرجع إلى نمو وازدهار الحركة الصهيونية الذي بدا مع تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ، وإلى الاضطرابات التي وقعت في روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفوس في فرنسا عام ١٨٩٤ ، وتصاعد موجة العداء للسامية في فرنسا . وهذه الحقيقة التاريخية وأن كانت تمثل رداً على السؤال سالف الذكر الا انها تعود بنا إلى طرح سؤال آخر :

هل كانت معاداة السامية هي الشرارة التي أشعلت حماس الصهيونية ؟ وهل يفهم من ذلك أن كراهية اليهود .. كانت بمثابة الظاهرة التي تميز القرن التاسع عشر ؟ واذا كانت معاداة السامية بمثابة الدافع الرئيسي وراء الصهيونية اما كان ينبغي على الصهيونية ان تظهر في عصور سابقة سادت فيها كراهية اليهود بشكل خطير يفوق في خطورته ما تعرضت له الطوائف اليهودية من كراهية ايام حملات الصليبيين ، وبعد طرد اليهود من اسبانيا ، وأيام محاكم التفتيش . ونظراً لان ظاهرة الاضطهادات على حد تعبير رجال الفكر الصهيوني قد صاحبت بشكل أو آخر كل تاريخ اليهود ، فكيف حدث ذلك اذن ؟ ولم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك بكثير ؟ وكيف أن موجة معاداة السامية في القرن التاسع عشر قد اسفرت عن ولادة الحركة الصهيونية وهو ما لم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة والاهانات طوال الاجيال السابقة ، حتى الاضطرابات التي تعرض لها اليهود في روسيا عام ١٨٨١ قد دفعت الكثيرين من اليهود إلى الهجرة لا إلى فلسطين بل اتجهت هذه الهجرة في غالبيتها نحو دول الغرب وامريكا وأن نسبة لا تتجاوز ١٪ هي التي هاجرت إلى فلسطين . وينبغي ان نذكرانه على الرغم من الاعمال المعادية للسامية في نهاية القرن التاسع عشر ، الا ان الفترة التي تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التي عرفها اليهود منذ تخريب الهيكل . واذا ما درسنا احداث القرن

التاسع عشر وعلى وجه الدقة الاحداث التى وقعت ما بين الفتره من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ ، فإننا نستطيع أن نضع أيدينا على أبعاد الفترة الزمنية التى شهدت الثورة الراديكالية فى اوضاع اليهود فى المجتمع الدولى العام ، وتقودنا هذه الاحداث التى وقعت خلال قرن من الزمان الى الرأى بأن اليهود مع بداية القرن التاسع عشر كانوا يعيشون على هامش المجتمعات المختلفة وفى ضواحيها سواء من الناحية الجغرافيه أو من الناحية الاجتماعيه ، وقبل نهاية القرن التاسع عشر كانت مجموعات متكامله من اليهود نجحت فى شق الطريق نحو احتلال مراكز الصداره فى المجتمع الاوربى ...

اليهود فى المجتمع الاوربى :

كان المجتمع الأوربى يعتبر نفسه المجتمع اللايهودى ، وكان يرى فى نفسه مجتمعا مسيحيا على استعداد وفق شروط معينة للسماح للاقلية اليهودية بحرية العبادة ، وكان هذا المجتمع يبدى استعداده لتحمل هذه الاقلية بين صفوفه شريطة أن تعلن هذه الاقلية علانية وبصراحة أنها اقل درجة من المجتمع المسيحى الأوربى وشريطة الا تتمتع بالمساواة الكاملة فى الحقوق . وفى ظل هذه الاوضاع انعدمت امكانية استيعاب اليهود فى صفوف هذا المجتمع . وقد أتاحت الثورة الفرنسية وما تلاها من انظمة لليهود لأول مرة الفرصة لدخول المجال الاقتصادى والاجتماعى ، وكان هذا بمثابة المدخل نحو الالتحام بالمجتمع العام ، وكان هذا بمثابة انقلاب فى اوضاع اليهود فى أوربا خلال القرن التاسع عشر ...

وقد كان معظم اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ يعيشون فى القرى وضواحي الريف وكانت القلة القليلة من اليهود هم الذين يعيشون فى المدن الكبرى . وعلى هذا لم تتح الفرصة أمام اليهود للالتحاق بالمدارس والمعاهد ، واكتفوا بالعمل فى الحرف التقليدية فى الوقت الذى كان ينعم فيه اليهود الذين عاشوا فى الدول الاسلاميه بالمساواة فى الحقوق والواجبات . وعلى هذا لم يكن لليهود وجود فى الاقتصاد العالمى ، ولم يكن لليهود وجود فى صفوف الباحثين ورجال الفكر والعلماء ، ولم يكن لليهود وجود فى عالم السياحة أو فى قيادة المجتمع الاوربى أو على قمة الاقتصاد . وخلال مائة عام أى خلال الفترة ما بين ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ مع بداية الحرب العالمية الاولى حدثت ثورة فى أوضاع وحياة اليهود فى اوربا وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيا من الضواحي الى المدن ، وزاد عدد سكان اليهود فى المدن الرئيسية فى أوربا وفى امريكا بالمقارنة الى حجمهم بالنسبة لعدد السكان ، وأصبح اليهود يمثلون مراكز مرموقة فى مجالات الفكر والصحافة والادب

والانتاج الفنى ، بل وأصبحت لهم السيطرة على هذه الشريحة من أعمال الفكر حدث كل هذا خلال جيل أو جيلين ...

هيجل واليهودية ..

يرى هيجل أن الانقلاب فى المفاهيم اليهودية قد حدث بظهور عيسى عليه السلام ومنذ هذه اللحظة بدأت المسيحية تختلف عن مصدرها اليهودى بأنها أصبحت عالمية فى مواجهة الانغلاق القبلى واليهودى والتمسك بعقيدة شعب الله المختار بدلا من الاعتماد على سلسلة من القوانين الوضعية . ويمضى هيجل فىقول ان التطور حدث انطلاقاً من هذه النقطة . فقد تحولت المسيحية الى دين عالمى ، وكان هذا التحول بمثابة النهاية لليهودية التاريخية — وقياسا على ذلك فقد اختفى مبرر انفصال وانعزال وجود الأمة الاسرائيلية ، وحول العهد الجديد المتمم للعهد القديم الكيان المنفصل للشعب اليهودى الى قضية انسانية غير ملحة على الاطلاق . ويرى هيجل أن انصهار النزعة الانسانية اليهودية فى ثوب المسيحية قد افقد النزعة الانسانية عند الشعب اليهودى مضمونها ومحتواها ، وشبه هيجل ذلك بالشجرة التى أنبتت فتره ثم صارت شجرة عقيمة ، وانه نظرا لان الشعب اليهودى قد حقق الهدف من وجوده فى التاريخ القديم ، فإنه لم يعد له هدف تاريخى آخر ، وقد صدر ضده حكم بالهبوط من فوق خشبة المسرح التاريخى كما فعل اليونانيون والرومان القدامى بعد أن تلاشت مساهمتهم الحضارية فى المجرى الرحب لتاريخ الانسانية ويرد المفكرون الصهيونيون على هذا الرأى بالقول بأنه .إذا كان اليونانيون والرومان قد اختفوا بعد انتهاء دورهم التاريخى فإن الشعب اليهودى لم يختف بعد ظهور المسيحية وأن العكس هو الصحيح . ويقولون فى هذا الصدد انه على الرغم من ان دولة اسرائيل القديمة قد دمرت وتم احراق هيكلها فإن الشعب اليهودى واصل العيش آلاف السنين . ويتساءل أصحاب هذا الرأى : ما هو تفسير هيجل لقضية استمرار الشعب اليهودى ، وهل هذا يعد امرا شاذا عن قاعدة ما حدث للشعوب التاريخية الاخرى ؟

وقد أفرد الباحثون الصهيونيون جانبا كبيرا من دراساتهم للرد على الآراء التى طرحها هيجل حول أن الشعوب ترتقى وتنحدر وتختفى مع نهاية مساهمتها التاريخية ، ويعتقد ان كافة الشعوب تحمل بين طياتها جذور الانتشار والاختفاء وبالذات عند انتصارها التاريخى ، ويدلل هيجل على ذلك بقوله :

لقد حدث هذا الامر لليونانيين عندما احتل الاسكندر الشرق ، وحدث ذلك للرومانيين عندما امتد سلطانهم على رقعة كبيرة من العالم . وحاول المفكرون

الصهيونيون أن يثبتوا أن الافتراض الذى طرحه هيجل وإن كان قاعدة ، ألا أن للقاعدة شواذاً وأن مسيرة الشعب اليهودى هى مسيره شاذة تختلف عن مسيرة الشعوب القديمة ، وإليه أن الشعب اليهودى استطاع أن ينجو من هذا المصير الذى آلت الشعوب القديمة اليه . وعلى هذا يقول المفكرون الصهيونيون أن الشعب اليهودى عندما تعرض للنفى فى بابل لم يندثر بل ظل يحتفظ بهويته . ويخلص الباحثون اليهود الى الرأى التالى : إن الشعب اليهودى لم يتعرض فقط لفترات من الازدهار بل بلغ قمة الدمار مثله مثل سائر الشعوب بل تعرض الى تكرار ثلاثة عصور عصفت به على النحو التالى

★ ★ العصر الأول ، ويبدأ منذ أيام إبراهيم حتى تخريب الهيكل الأول حتى مصرع جداليا بن آشى .

★ ★ العصر الثانى ويبدأ منذ تاريخ العودة إلى فلسطين حتى ظهور الرأى عقيبا وخراب بيتار .

★ ★ العصر الثالث ، ويبدأ منذ ظهور يهودا الناسى حتى محاكم التفتيش . وبعد ذلك تأتى المرحلة الجديدة التى شهدت إعادة فتح الابواب من جديد امام الشعب اليهودى فى ظل عصر التنوير والتحرر الذاتى . ومنذ ذلك الحين بدأت صور تطور البنية الاجتماعية تتغير فى صفوف الجماعات اليهودية ، وقد صاحب الثورة السياسية فى القرن التاسع عشر ثورة ثقافية بكل مظاهرها التاريخية كإمتداد لتاريخ القوميات . وعبر هذه السنوات واصل المفكرون اليهود الجهد من أجل بلورة مضمون اليقظة اليهودية القومية . وعندما ظهرت الصهيونية السياسية بقيادة هرتسل على المسرح التاريخى كان قد تم تأهيل الكثيرين من ابناء جيله لقبول النظرية التى كانت مطروحة آنذاك عن قومية الوجود اليهودى ، ومن هنا بدأت الحركة الصهيونية تحدد وبشكل تدريجى اطار تحركها نحو تحقيق الهدف ، أى اقامة دولة يهودية حديثة خلفا للدولة اليهودية القديمة التى ازدهرت فتره من الزمن ثم انتهت . وتبقى اذن قضية شنود الشعب اليهودى عن الشعوب الاخرى . كيف حدث ذلك ؟

هذا هو موضوع مقالنا القادم إن شاء الله .

المعالجة الموضوعية لمأساة الحلاج

في مسرح صلاح عبد الصبور وصالح زكى أقطاي (١)
دراسة مقارنة

عبد الرازق بركات

مدرس مساعد الدراسات التركية
كلية الاداب — جامعة عين شمس

ولد الحسين بن منصور الحلاج بالبيضاء في فارس في موضع يقال له الطور . ولا يحدد أى مصدر قديم تاريخ مولده ، ولهذا فنحن نتحفظ في قبول التاريخ الذى حدده لويس ماسينيون حين ذكر أنه ولد سنة ٢٤٤ هـ / ٨٥٧ م (٢) وتتلذ لسهل بن عبدالله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي والجنيد بن محمد . ثم حدثت بينه وبين شيخيه الأخيرين جفوة عظيمة ، فاتهماه بالقول بمعارضة القرآن الكريم ، وممارسة السحر . وقد

(١) صالح أقطاي ، شاعر تركى معاصر ، ولد في شريقره آغاج ، من أعمال اسبرطه ، سنة ١٨٩٦ م ، واشتغل بالتدريس في كثير من مدارس استانبول . وتوفى في ٢٢ مارس سنة ١٩٧١ م . كان يستلهم فلسفة اليونان وأساطيرها في شعره . ومن أعماله التى يبدو فيها أثر الميثولوجيا اليونانية : « أغاني آسيا » و « الريح » و « الينبوع » . وكانت كتابته لمسرحية « مأساة الحلاج » بمثابة رفض للفكرة السابقة ، وعودة إلى التراث الإسلامى .

(٢) انظر ماكتبه ماسينيون في مقاله « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام » الذى ترجمه د / عبدالرحمن بدوى وضمته كتابه « شخصيات قلقة في الإسلام » الكويت ، وكالة المطبوعات ، ط٣ ، ١٩٧٨ ، ص ٦٣ وقد تبعه في ذلك رأى بعض الدارسين المحدثين منهم — على سبيل المثال : —

— د . محمد جلال شرف : الحلاج الثائر الروحى في الإسلام ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ١٣

— على اصغر حلى : شناخت عرفان وعارفان ايرانى ، طهران ، دت ، ٢٧٤

دفعه ذلك إلى الخروج عن رسوم الطريقة ، فخلع خرقة التصوف ، وخالط الناس في الأسواق والمساجد . كما خرج في سياحات عديدة إلى الهند وفارس وخراسان وما وراء النهر . حج خلالها ثلاث مرات ، واعتكف ثلاث سنوات . وكان يشده الشوق إلى بغداد فيعود مشتاقاً ملهوفاً ، ويلقى الناس فيبوح لهم بأسرار وجدّه ، وخفايا عشقه . وأختلفت فيه الآراء . وأخذت الخلافة العباسية منه موقف المتربص لما رأت أتباعه يكثرون . فلما شاع أن للحلاج مراسلات سياسية مع القرامطة وغيرهم من الثائرين على الخلافة ، قُبض عليه ، وسجن ما يقرب من تسع سنوات ، وقُدّم لمحاكمات كثيرة ، انتهت بصلبه ، وقلته ، وحرقه ، وتذرية رماده في الرابع والعشرين من ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م (١) .

وأرى قبل دراسة معالجة الشاعرين لموضوع المسرحية أن أعرض - في إيجاز - مسرحية الشاعر التركي « صالح أقطاي » التي نشرها عام ١٩٤٤ :

« في وقت السحر ، وفي موضع يقال له البيضاء بتبريز ، يجلس الحسين بن منصور الحلاج ، ناحل الجسم ، في ملامحه شحوب التأمل والسهرة ، مع « جلفدان » سيدة شابة رائعة الحسن . يخوض منصور معها في حديث شائق رائق عن تجلي جمال كمال الله في مخلوقاته ، حتى يكاد يهتف من طربه : « مارأيت شيئاً إلا رأيت الله في قلبه » فمس كلامه شفاف قلب جلفدان ، فأصبحت له مريدة ، وهامت على وجهها في الأرض شوقاً للوصول مع شيخها . لكن الشرطة تقبض عليها وتسلمها للمفتي ، فيمسك منصور ، ويرسل جلفدان إلى بيتها مع زوجها بعد توبيخها وتحذيرها .. وفي البيت ، يحاول الزوج جاهداً أن يثنيها عن هذا الطريق الشائك الذي تمضي فيه ، لكنها جعلت كلامه دبر أذنيها ، وماراعها بكاء ولدها الذي لم يجاوز الخامسة من عمره . وعقدت العزم على أن تخرج في سياحة إلى الله ؛ لكي تصل في النهاية إليه .. وقبل الفجر نفذت ما بيتت النية عليه .

(١) للوقوف على حياة الحلاج ومذهبه ، يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية :

١ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، القاهرة ، ١٩٣١ ، ج ٨

٢ - ابن كثير : البداية والنهاية ، دار السعادة ، ١٩٣٨ ، ج ١١

٣ - ماسينيون وبول كراوس : أخبار الحلاج ، باريس ، ١٩٥٧

٤ - ماسينيون : كتاب الطواسين للحلاج ، باريس ، د ت .

فلما حار المفتى في أمر منصور ، أسلمه للوزير حامد بن العباس ، الذي استبقاه عنده مدة من الزمن ، ليقف على حقيقة أمره . وبعد حين من الزمن أُلقت الشرطة القبض على جلفدان ، ومثلت أمام الوزير حامد ، ليستجوبها . فلما رآها وقعت في قلبه موقِعاً حسناً . فجعل يسترضيها ، ويساومها في أمر الزواج ، تارة بالتهديد ، وأخرى بالإغراء بالمال والسلطان . لكنها أبت أن تبلغه ما أراد ، وراحت تسخر من خسته وطمعه . فشق ذلك على الوزير ، وظن أن ما يمنعها هو حبها لمنصور الحلاج ، فاعتبره غريباً له في حب جلفدان ، وحقد عليه حقداً عظيماً . وسعى لدى الخليفة العباسي المقتدر بالله ، ليحرضه على قتله .. كما سعى لدى شيخ الإسلام ، ليستصدر منه فتوى تجعله حلال الدم . لكن الخليفة تردد في البت في قضية منصور ، إلا بعد أن يجد له من الخطر ما يبيح سفك دمه ؛ خشية أن يحمل دمه في رقبته . فطلبه وعقد له العديد من المجالس والمناظرات التي حضرها علماء وفقهاء ووزراء وشيوخ طريقة . لكنهم حاموا وماوردو ، ولم يصلوا إلى كلمة سواء بينهم ؛ لاختلاف الآراء بين مؤيد ومعارض .

وحبس منصور في حجرة في قصر الخليفة ؛ فكان يسمح للناس بزيارته والدخول عليه . ومايكاد منصور يراهم تحلقوا حوله حتى يخوض في حديث الوجد والشوق ، ويظهرهم من الكرامات ما يبهركم . فأغوى بذلك خلقاً كثيراً من أهل الخليفة وغيرهم .. وكان الناس يخرجون من عنده وهم يهتفون « منصور حق .. منصور حق » فرأى الخليفة تداركاً للفتنة أن يزج به في سجن بغداد . فمكث فيه مدة من الزمن . ثم قدم إلى المحاكمة الأخيرة التي كان يرأس جلساتها القاضي « أبو عمر الحمادي » ويحضرها معه الوزير حامد والجنيد والمكي ، والخليفة أحياناً ، ونفر من العلماء وأهل الرأي .

وبلاحظ القاضي من خلال الجلسات حقد حامد الشديد على منصور ، ومكر المكي والجنيد به . فيثور في قاعة المحكمة ، ويطلب عدم تدخل أحد منهم في المحاكمة ، فيهدده الوزير ، وينذره بالهلاك . فلا يبالي القاضي بتهديده ، ويرد عليه في ثقة وأنفة « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » . فأيقن الوزير أنه لا بد أن يجرب معه سلاحاً آخر ، فراح يغريه بالمال والجاه ، لكن القاضي كان عفواً قنوعاً ، فردّه خائباً ، وأخبر الخليفة بحقيقة الأمر ، فزاده بذلك تردداً وتوجساً .. ويقع القاضي ضحية للصراع النفسي ؛ إزاء ما يتعرض له من ضغوط من قبل الدولة ، التي تستحثه في إصدار الحكم بقتله ، ومايعانيه من عذاب الضمير ، فالأدلة غير كافية ، يغلب عليها التخليط والدس .. وانتهى به الحال

إلى إعلان رغبته فى التخلّى عن إتمام التحقيق فى هذه القضية لكن الجنيد ثناه عن عزمه .
خاصة بعد أن جاءت فتوى من شيخ الإسلام تبيح دم الحلاج .

وعقدت الجلسة الأخيرة ، وفيها قرأ الوزير على الأعضاء فقرة من كتاب للحلاج ،
تقول بإسقاط فريضة الحج . فسأل القاضى الحلاج عن صحة نسبة هذا الكتاب إليه .
فأجاب الحلاج بالإيجاب ، فأحتد القاضى ، وقال مغاضباً . كذبت يا حلال الدم !
فانتهزها الوزير حامد فرصة ، واستكتب القاضى الحكم ، فدافعه ؛ بحجة أنه قال هذا
الكلام وهو غضبان ، ولا يحكم القاضى فى ساعة غضب فهب الوزير ومن فى المجلس فى
وجهه ، فلم يجد مناصاً من توقيع الحكم .

وأذاعت الدولة خبر الحكم بقتل الحلاج ، فثار الناس من أجله ، وخرجوا فى مظاهرة
يهتفون « حق .. حق .. منصور حق » لكن الدولة أسرع فى تنفيذ الحكم ، فقطع من
خلاف ، وتوضأ بدمه ، وسط ذهول الناس الذين اجتمعوا لرجمه . فلما قتل ، هز
الساحة صوت من السماء .

تخلصت يا منصور من دار الظلم والآلام
فقل « أنا الحق » وأدخل الجنة بسلام »

وواضح أن آقطاي استفاد من روايات التاريخ وملابسات محاكمات الحلاج استفادة
كبيرة ، كما أنه خلق من أخبار الحلاج دراما تحفل بالصراع والأحداث المثيرة . وقد وفق
فى استخدام أدواته الفنية لنقل التجربة الصوفية التى خاضها الحلاج ومريدته جلفندان
التي اختلقها لخدمة الدراما فى المسرحية .

وبعد عشرين عاماً ، أى فى سنة ١٩٦٤ ، أصدر صلاح عبد الصبور « مأساة
الحلاج » التى كتبها فى ظل ظروف سياسة واجتماعية ، تختلف عن الظروف السياسية
والاجتماعية التى كانت تمر بها تركيا ، حين كتب آقطاي مسرحيته عن الحلاج . هذا
فضلاً عن الاختلاف الكبير بين ثقافة الشاعرين ، وتكوينهما النفسى ، والجو العام فى
بيئتهما .

ويمكن المقارنة بين المسرحيتين فى أكثر من فكرة ، منها مثلاً : الصديق التاريخى ،
وأيضاً المعالجة الدرامية . ولكننا نركز على أهم وجه للمقارنة بينهما ألا وهو المعالجة
الموضوعية للمسرحية ؛ فمن خلالها تتضح الأفكار الرئيسية التى حملتها كلتا
المسرحيتين .

أولاً : المعالجة الموضوعية عند صلاح عبد الصبور

يقول صلاح عبد الصبور : « بطل وسقطته هذه هي مسرحيتي ، والسقطة سقطة تراجيدية ، كما فهمتها عن أرسطو ، نتيجة لخطأ لم يرتكبه البطل . وباعث الخطأ هو الغرور وعدم التوسط . وسقطة العلاج هي مشهد البوح بعلاقته الحميمة بالله ، وباعثه هو الزهو بما نال . وهو حين ارتكب هذه السقطة أباح للناس دمه ، بل وأباح لله دمه إذ أفشى سر الصحبة ، فسقطت مروءته أمام الله :

رعاك الله يا ولدي ، لماذا تستثير شجاي
وتجعلني أبوح بسر ما أعطى
ألا تعلم أن العشق سر بين محبوبين
هو النجوى التي إن أعلنت سقطت مروءتنا
لأننا حينما جاذ لنا المحبوب بالوصل تنعمنا
دخلنا الستر ، اطعمنا ، اشربنا
وراقصنا وأرقصنا ، وغنينا وغنينا
وكوشفنا وكاشفنا ، وعوهدنا وعاهدنا
فلما أقبل الصبح ... تفرقنا
تعاهدنا بأن أكرم حتى أنطوى في القبر^(١)

فتفسير عبد الصبور لسقطة العلاج ، أنه لم يستطع أن يحبس النور بقلبه ، فكشف الستر ، وأباح السر ، وكان أولى به أن يتكتم . فكان أن صاح في الناس في المسجد :

يقول : هو الحب سر النجاة ، تعشق تفر
وتفني بذات حبيبك ، تصبح أنت المصلي
وأنت الصلاة .
وأنت الديانة والرب والمسجد
تعشقت حتى عشقت ، وتحيلت حتى رأيت
رأيت حبيبي ، وأتحفني بكمال الجمال
جمال الكمال

(١) صلاح عبد الصبور : حياتي في الشعر ، بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨١ ، ص ١٦٤ - ١٦٥

فأتحفته بكمال المحبة وأفانيت نفسى فيه(١)

هذه هى سقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ، أنه أفشى سر المحبة . لكننى أرى أنه لم يبرز خطورة تلك السقطة ، فأية جسارة أو خطر فى هذا الكلام الذى ذكره ؟ ! كما أن الحلاج فى شطحه وقوله « أنا الحق » ان يعلم تماماً عاقبة أمره . فلقد كان يسعى للموت فى قلق وشوق بالغ . فسقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ليست سقطة حقيقية ، وهى من ناحية أخرى - لا تتفق مع سعى الحلاج للموت وإدراكه لعواقب الأمور ، وتيقنه أن الموت هو المخلص الوحيد له مما يلاقيه من ضنى وبلاء فى العشق .

لقد أجاد صلاح فى تصوير الجانب القلق فى حياة الحلاج ، بل فى حياته هو فى الحقيقة . فحيرة الحلاج كانت من أجل الوصول إلى الحق تعالى ، أما حيرة صلاح فكانت بين السيف والكلمة ، أى بين القوة والكلمة . يقول صلاح : « ... أما القضية التى تطرحها مأساة الحلاج فقد كانت قضية خلاصى الشخصى . فقد كنت أعانى حيرة مدمرة إزاء كثير من ظواهر عصرنا ، وكانت الأمثلة تزدحم فى خاطرى ازدحاماً مضطرباً ، وكنت أسأل نفسى السؤال الذى سألته الحلاج لنفسه : ماذا أفعل ؟ كان عذاب الحلاج طرحاً لعذاب المفكرين فى معظم المجتمعات الحديثة ، وحيرتهم بين السيف والكلمة ، بعد أن يرفضوا أن يكون خلاصهم الشخصى باطراح مشكلات الكون والإنسان عن كواهلهم هو غايتهم ، وبعد أن يؤثروا أن يحملوا عبء الإنسانية على كواهلهم ، وكانت مسرحيتى مأساة الحلاج معبرة عن الإيمان العظيم الذى بقى نقياً لا تشوبه شائبة ، وهو الإيمان بالكلمة »(١)

فالمثقف العصرى ، وبخاصة فى عالمنا الثالث ، يعيش نهياً لشتى التساؤلات ، موزع النفس بين المثال والواقع ، ممزق القلب حسرة على ماضيه المجيد ، وحاضره المهين ، يعز عليه أن يرى أغلب أبناء وطنه يصرعهم الفقر والجهل والمرض ، كما يطيح بطمأنينته ذلك التشتت والتناحر بين أهل دينه وأمتة ؛ فيحار ، أياكون صلاح هذا المجتمع الفاسد عن طريق ثورة دموية تدمر كل شئ ، أم يكون صلاحه عن طريق الكلمة الطيبة ، وتكوين ناشئة جديدة يؤمنون بالمبادئ والقيم ؟ !

(١) صلاح عبد الصبور : حياى فى الشعر ، ص ١٦٥ - ١٦٦

كان الحلاج - كما أراده صلاح - متردداً بين أن يعيش في عزلة حاملة ، بعيداً عن هموم مجتمعه ، فيغض الطرف عن عذابات الناس ، وبين أن يشارك الناس همومهم ، وينزل إليهم ؛ ليطلع على أحوالهم ، ثم يرفع صوته ثائراً في وجه الظالمين ؛ لرفع الظلم والمعاناة عن الناس . وهو يدرك تماماً أن عاقبة هذا العمل الثورى هى القتل .

والشبلى عند صلاح ، نمط لأهل العزلة والسلبية ، يرخى عينيه في قلبه ، ويحدق في النور الباطن ، ولا يشغل باله بالدنيا وما يدور فيها من خير وشر . فكان الحلاج رمزاً للمثقف المعاصر الذى يحمل هموم جيله فوق رأسه ، ولا يرضيه أن تتحكم فئة قليلة من المترفين المرفهين في أقوات ومصائر الأغلبية الساحقة من الفقراء والمرضى . يقول صلاح :

الشبلى : لا ، يا حلاج
إني أخشى أن أهبط للناس
قد أبسط أجفاني فوق الدنيا
فأرى يسراها ، أتمنى النعمى واليسرى
وأرى عسراها ، أتوقى العسرى
ويموت النور بقلبي

الحلاج : هبنا جانبنا الدنيا
مانصنع عندئذ بالشر ؟

الشبلى : الشر
ماذا تعنى بالشر ؟

الحلاج : فقر الفقراء
جوع الجوعى ، في أعينهم تتوهج
ألفاظ لا أوقن معناها
أحياناً أقرأ فيها
« ها أنت ترانى
لكن تخشى أن تبصرنى
لعن الديان نفاقك »
أحياناً أقرأ فيها
« في عينيك يذوى إشفاق تخشى

أن يفضح زهوك
ليساحك الرحمن «
قد تدمع عيني عندئذ ، قد أتألم
أما ما يملأ قلبي خوفا ، يفنى روحى
فهى العين المرخاة الهدب فوق استفهام جارج
« اين الله ؟ » (١)

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يتحدث عن الفقر المادى والجوع إلى لقمة العيش
التي تسد الرمق . « .. وليس كالفقر داء عظيم يقتل المشاعر الإنسانية ، يحطم كبرياء
الإنسان ويذله ، ويؤدى به فى كثير من الأحيان إلى المهالك والردائل » (٢) وقد دفعت
مشكلة الفقر ، أو كما يسميها أبو حيان التوحيدي (حرمان الفاضل وإدراك الناقص) —
ابن الراوندى إلى خلع ربقة الدين ، وقال ابو سعيد الحصرى بالشك ، وقال ابن الرومى
بالمصادفة العمياء ، وبشئء سماه الحظوظ ، ثم واجهها أبو حيان نفسه فعرف معنى القلق
الوجودى ، ونظر إليها المتنبى فرأى اختلال الميزان السياسى ، واعتقد أن الإصلاح لهذا
الخلل ، هو وحده القادر على إصلاح الأحوال عامة ، ولا طريق لإصلاح الفساد فى دنيا
السياسة إلا القوة فآمن بهذا المبدأ . ولما جاء أبو العلاء نظر إلى المشكلة نفسها من جميع
الزوايا ، فإذا به يدرك أن الأشياء جميعها قد اختلت ، العلاقات الاجتماعية فى ذلك
كالسياسة ، والسياسة كالتدين ، وخرج من ذلك كله بأعرض فلسفة تشاؤمية شكية ،
عرفها الأدب العربى (١) .

وها هو ذا القحط يدمر النفوس ، ويجعلها أداة طيعة فى يد إبليس :

ويمشى القحط فى الأسواق ،
يجبى جزية الأنفاس
من الأطفال والمرضى
حقيته بلا قاع ، فلا تملأ إذ تعطى

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٢ ، ٢٣

(٢) د . محمد مفيد قمبحة : الاتجاه الإنسانى فى الشعر العربى المعاصر بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨١ ، ص

ورغبته بلا رى ، فلا تسكت أن تسأل
وخلف القحط يمشى تحت
ظل البيرق المرسل
جنود القحط ، جيش الشر والنقمة
خلاتقهم مشوهة
كان الذيل فوق الرأس
يقود خطاهم إبليس ، وهو وزير
ملك القحط
وليس القتل والتدجيل والسرقة
وليس خيانة الأصحاب والملق
وليس البطش والعدوان والخرق
سوى بعض رعايا القحط .. (٢)

ثم ها هو ذا الجوع قد أودى بحياة سيدة طيبة ، وجعل أبنها طالب العلم الفذ ، يمقت
الكتب .. لم يجده العلم نفعا ، لم يوفر له ما يكفيه ويكفى أمه المريضة ، فتحول من
عنصر طيب إلى عنصر فاسد ، لا يفكر إلا فى الشر والتدمير ، حتى رمى خلف جدران
سجن مظلم . يقول السجين للحلاج معللاً أسباب تحوله وانحرافه :

لما كنت صغيراً وبريماً
كانت لى أم طيبة ترعانى
وترى نور الكون بعينى
وترانى أحلى أترانى ، أذكى أئخدانى
فلقد كنت أحب الحكمة
أقضى صبحى فى دور العلم
أو بين دكاكين الوراقين
.....

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٤

كانت أمى خادمة تجمع كسرات الخبز
وفضل الثوب

من بعض بيوت التجار
وأنا طفل لاهمة لى
إلا فى هذا اللفوا للمأفون
مرضت أمى ، قعدت ، عجزت ، ماتت
هل ماتت جوعا ، لا ، هذا تبسيط ساذج
يلتذبه الشعراء الحمقى والوعاظ الأوغاد
حتى يخفوا بمبالغة ممقوته
وجه الصديق القاسى
أمى ما ماتت جوعا ،
أمى عاشت جوعانة
ولذا مرضت صباحا
عجزت ظهرا ، ماتت قبل الليل (١)

وفوق الفقر المادى ، هناك فقر أشد فتكاً بالنفوس ، ذلك هو فقر الروح الذى يزرع
الحقد فى النفوس ، ويحرم الناس الطمأنينة واليقين :
ليس الفقر هو الجوع إلى المأكلى ، والعرى
إلى الكسوة
الفقر هو القهر
الفقر هو استخدام الفقر لإذلال الروح
الفقر هو استخدام الفقر لقتل الحب
وزرع البغضاء
الفقر يقول لأهل الثروة
أكره جمع الفقراء
فهم يتمنون زوال النعمة عنك

مأساة الحلاج ، ص ٧٠ - ٧٢

ويقول لأهل الفقر (١)
إن جعت فكل لحم أخيك . (١)

لكننا في زماننا هذا قد جمعنا فقر الروح إلى فقر المال :

إن كانت شارة قذل ومهانة
رمزاً يفضح أننا جمعنا فقر الروح
إلى فقر المال
فأنا أجفوها ، أخلعها يا شيخ (٢)

وهناك فوق الفقر بنوعيه ، الفساد السياسى ، وجبروت السلطة ، حيث السجن
والقهر والظلم والكبت :

والمسجونون المصفودون يسوقهم شرطى
مذهب اللب
قد أشرع فى يده سوطا لا يعرف

من فى راحته قد وضعه
من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد رفعه
ورجال ونساء قد فقدوا الحرية
تخذتهم أرباب من دون الله عبيداً سخرى (١)

لكن الشبلى بنزعته السلبية يرى فى كلام الحلاج فضولا ، فالشر قديم فى الكون ،
ولا جدوى من كل هذا :

الشبلى : يا حلاج
الشر قديم فى الكون
الشر أريد بمن فى الكون
كى يعرف رى من ينجو ممن يتردى

(١) مأساة الحلاج ، ص ١٠٦ - ١٠٧

(٢) نفسه ، ص ٣٥

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٣

وعلينا أن يتدبر كل منا درب خلاصه^(١)
فيزلزل كلامه الحلاج ، ويزيده حيرة . لكن الحلاج إنساني النزعة ، ولا يمكن أن
يتخلى عن نزعته :

الحلاج : ياشبلى
دعنى أتأمل فيما قلت الآن
ها أنت تزلزلنى فى دارى
والسوق يزلزلنى أن أترك دارى
كلماتك تجذبنى يمينه
وعيونى تجذبنى يسرة^(٢)

« وهذا الحوار القائم على التساؤل لا يكاد ينبىء بيقين حقيقى ، وإن بدا منه أن
الحلاج يؤمن بنقيض ما يقول صاحبه .. وأزمة الحلاج الحقيقية أنه لا يستطيع الخلاص
من وجوده الصوفى ، وهو يعلم مدى المفارقة بين تطلعه وعجزه ، ويقدم على الخروج
إلى الناس ودعوتهم إلى الصلاح ، وكأن ذلك امتداد لحياته الروحية ووجده
الصوفى »^(٣)

لكن حيرة الحلاج هذه تنهى بمشهد خلع الخرقة ، وتصميمه على النزول إلى الناس ،
والجهر بدعوته . لكنه وجد نفسه أمام حيرة أكبر : ما هو المنهج الإصلاحى الذى يسير
عليه ؟ هل يدعو الناس إلى الثورة .. أم يدعوهم إلى المحبة ؟ أو هل يرفع سيفه .. أم
يرفع صوته ؟ !

الحلاج : لأبكى حزنا ياولدى ، بل حيرة
من عجزى يقطر دمعى
من حيرة رأى وضلال ظنونى
يأتى شجوى ، ينسكب أنينى
هل عاقبنى رنى فى روحى ويقينى !
إذ أخفى عنى نوره

(١) نفسه ، ص ٢٦

(٢) نفسه ، ص ٢٦

(٣) د . عبد القادر القط : من فنون الأدب - المسرحية ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٣

أم عن عيني حجبته غيوم الألفاظ المشتبه
والأفكار المشتبه ؟

أم هو يدعوني أن أختار لنفسي ؟
هبنى اخترت لنفسي ؟ ماذا اختار ؟

هل أرفع صوتي ؟

أم أرفع سيفي ؟

ماذا اختار ؟ (٢)

ماذا اختار ؟

فالحلاج شخصية مركبة تتنازعها كثير من الحوافز ، لكنها جميعا تظل مرتبطة ،
بوضعه الصوفي ، فهو يريد أن يخرج من عزلته الصوفية إلى الناس يدعوهم إلى إصلاح
أنفسهم وإصلاح مجتمعاتهم ، وهو في الوقت نفسه غير موقن بخير السبل إلى تلك
الدعوة ، أتراها تكون بالكلمة أم بالسيف ؟ وهو حين يخرج إلى الناس ليدعوهم بالكلمة
لا يستطيع الخلاص من حذر الصوفي وتوجسه من خوض غمار الحياة ، « (١)

ثم أختار الحلاج ، الكلمة القوية الصادقة التي لا تخشى في الحق لومة لائم . وهو لا
يهتم كثيراً بأن تجد الكلمة أنصاراً في الزمن الحالى ، المهم أن تبقى ، ولربما هيا لها الله في
زمن قادم من يستعذب بها فؤاده ، ويكون من أهل السلطة والرأى ، فيرعاها ويدعو إليها :

لا أملك إلا أن أتحدث

ولتقل كلماتي الريح السواحه

ولأثبتها في الأوراق شهادة إنسان

من أهل الرؤية

فلعل فؤادا ظمأنا من أفئدة وجوه الأمة

يستعذب هذى الكلمات

فيخوض بها في الطرقات

يرعاها إن ولى الأمر

ويوفق بين القدرة والفكرة

ويزاوج بين الحكمة والفعل (٢)

(١) مأساة الحلاج ، ص ٧٥ - ٧٦

(٢) د . عبد القادر القط ؛ المرجع السابق ، ص ١٣٠

مأساة الحلاج ، ص ١٠٥ - ١٠٧

لكن ، ما هي الكلمة التي كان الحلاج يريد أن يقولها ؟ هل يقول للناس كما يقول
الوعاظ في خطبهم ؟ وما هي القضية الرئيسية التي تعالجها هذه الكلمة ؟ في رأيي ، أن
عبد الصبور أراد أن يعالج بالكلمة أخطر قضية يمر بها العربي في الوقت الحاضر ، وهي
قضية فقدان الهوية ، وضعف الثقة بالنفس ، واللامبالاة ، والتخاذل أمام الواقع الفاسد
المهترى . فأراد عبد الصبور ، متقننا بقناع الحلاج ، أن يصرخ في هذه الأمة الميته ؛
ليبعث فيها الروح :

الحلاج : هل تسألني ماذا أنوى ؟

أنوى أن أنزل للناس

وأحدثهم عن رغبة ربي

الله قوى ، يا أبناء الله

كونوا مثله

الله فعول يا أبناء الله

كونوا مثله

الله عزيز يا أبناء الله . (١)

أراد الحلاج - صلاح عبد الصبور - أن يمتلك معجزة كلمة المسيح عليه السلام
تلك الكلمة التي تبعث الروح في هذا الرميم ، وتضطرم النار في هذا الهشيم ، فهو يريد
مجتمعا قويا عزيزا ، لا يعرف الكسل والتخاذل ، ترفرف فوقه راية العدل ، فلا يغتر
الحاكم بسلطانه ، فيستبد ويبطش ، بل يوازن بين القدرة والحكمة ، فيكون عادلا رحيفا
بالناس ، محبا لهم :

العدل مواقف

العدل سؤال أبدى يطرح كل هينة

.....

العدل حوار لا يتوقف

بين السلطان وسلطانه (١)

(١) مأساة الحلاج ، ص ٣٤

(٢) مأساة الحلاج ، ص ٩٥

يعيش الناس في هذا المجتمع في تكافل ، وتراحم ، وتواصل . يرحون تحت عباءة الشمس كالحملان الوديدة ، لا يعرفون الحقد والبغضاء :

ابو عمر : هل تبغى أن يضع المسلم

في عنق المسلم سيف الحقد ؟

الحلاج : لا .. يا سيد

بل أبغى لو مد المسلم للمسلم

كف الرحمة والود .. (٢)

والسؤال الذى يطرح الآن هو : هل حققت كلمة الحلاج أهدافها عند صلاح عبد الصبور ؟ أرى أنها أخفقت في تحقيق أى شئ ؛ فالحلاج البطل الشعبى الذى يسجن ، ويعذب من أجل فقراء الناس ، يشهد عليه هؤلاء الفقراء في ساحة المحكمة بالكفر والزندقة من أجل دينار واحد ؛ ليسدوا بقيمته خواء بطونهم الجائعة . وهذا يشير من طرف خفى إلى قتل الفقر للضمائر والعزائم .

ولا يكون نصيب الحلاج - صلاح عبد الصبور - إزاء هذه البلادة والسلية إلا الشعور بالإحباط واليأس في الإصلاح :

في عصر ملثا ، قاس ، وضنين

لن يصنع ربي خارقة أو معجزة كى ينقذ

جيلا من هلكى

قد ماتوا قبل الموت (١)

إن الواقع الذى نحياه ، يقتل كل فكرة متحمسة للإصلاح ؛ ففساد المجتمع أكبر من أن يصلحه صوت واحد . وصاحب النفس السامية يعيش في هذا الواقع غريبا كصالح في ثمود ! .. لا يجد من يسمعه ، ويعى عنه ، ولا يجد من يشعر بآماله وآلامه ، أو من يشعر بآمال وآلام جيله من خلاله ، حتى يفكر هو الآخر في أن يجرب لا مبالاة الناس ، ويعيش لذاته فقط ، ويرى أحيانا أنه من العقل والحصافة ، أن يلزم الصمت ، ولا يبوح بأفكاره لأحد مهما كان قريبا إليه :

نفسه ، ص ٨٩

(٢) مأساة الحلاج ، ص ٣٢

لا أدري ، وعلى كل ، فالأيام غريبة
والعاقل من يتحرز في كلماته
لا يعرض بالسوء
لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض
أو وال أو محتسب أو حاكم^(١)

ولا يخفف من حسرة الشاعر أو المصلح إلا أمله في المستقبل ، فقد يخلق الله من
أصلاب هؤلاء الموتى جيلاً حياً يقدر قيمة الكلمة والفكرة :

قد خبت إذن ، لكن كلماتي ماخابت
فستأني آذان تتأمل إذ تسمع
تتحدث منها كلماتي في القلب
وقلوب تصنع من ألفاظي قدرة
وتشد بها عصب الأذرع
ومواكب تمشي نحو النور ، ولا ترجع
إلا أن تسقى بلعاب الشمس
روح الإنسان المقهور الموجه^(٢)

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يعبر عن معاناته كشاعر وإنسان نبيل ، يحمل فوق
رأسه آلام وهموم جيله . ففسر الجانب القلق من حياة الحلاج على أنه قلق وجودي ،
وجعل ثورته واضطرابه في العشق ، ثورة اجتماعية من أجل تخليص هذا الجيل المطحون ،
من الفقر المادي والروحي ، والخواء الداخلي . ثم بحث في قضية الشر ، فصور من خلال
ذلك الحقيقة الشائنة للواقع المعاصر . فالحلاج عنده بطل شعبي قدم روحه طائعاً مختاراً
في سبيل جموع الشعب . واتخذ من الكلمة سلاحاً له ، لكن الكلمة لم تؤت ثمارها ،
ولن تؤتيها الآن ، والأمل معقود على الجيل الجديد الذي لم يولد بعد .

وبهذا نستطيع أن نقول إن صلاح عبد الصبور الذي كان واقعاً تحت تأثير فلسفة
« بشر الخافي » في الهروب من مواجهة العالم الحسي بمتناقضاته ، والتعلق بالصمت القاتل
مع إبطال كل الحواس ، والانفصال التام عن العالم :

(١) نفسه ، ص ٥١

احرص ألا تسمع
احرص ألا تنظر
احرص ألا تلمس
احرص ألا تتكلم
قف ... !

وتعلق في حبل الصمت المبرم (١)

قد تجاوز هذا الموقف السلبي في مأساة الحلاج ، نحو موقف ايجابي منفتح على الحياة ، موقف التمرد والثورة والاستشهاد من أجل الإنسان . فاقترن الانتقال إلى الدراما عنده بموقف فكري ثوري .

ومع ذلك فإن « .. المسرحية لم تستطع أن تقدم لنا مأساة تعكس أمامنا المشاكل ، وتعمق الصراعات كما هو مفهوم في التراجيديا .. وهذا بدوره أدى إلى الشعور بأن الحلاج لا يعاني مأساة ، وإنما هو أشبه بمن يتعرض لمؤامرة .. وربما كان السبب في ذلك هو توزيع المسرحية بين محورين ، فالحلاج إما أنه صوفي ذو نزعة عملية إجتماعية ، وإما أنه زعيم من زعماء الفقراء ذو رداء صوفي . والمسرحية لا ترسم له صورة واضحة بحيث بدت كمؤامرة لاغتيال رجل صالح » (٢)

ومما يعاب على البناء المسرحي لمأساة الحلاج ، تلك التقسيمات الثلاثية التي نشهدها في كل منظر من مناظرها ... فضلا عن خلوها من العنصر النسائي الذي من شأنه تعميق إنسانية البطل . (١)

ونختم الحديث عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، بهذا السؤال : هل كانت للحلاج نزعة اجتماعية إصلاحية حقا ؟

في رأي أن ما يفهم من سيرة الحلاج لا ينهض دليلا على تزعمه لحركة اجتماعية أو

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٩ - ٣٠

(٢) صلاح عبد الصبور ، ديوان أحلام الفارس القديم ، قصيدة « مذكرات الصوفي بشر الخافي »

(١) محمد عبد العزيز موافي : المسرحية الشعرية بعد شوقي ، نسخة مخطوطة لرسالة الدكتوراة بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١١١

فكرة سياسية مكتملة ، بحيث يمكن اعتباره مصلحا اجتماعيا ، أو متمرداً سياسياً ؛ لأن نزول الحلاج إلى الناس كان عن شعور روحى ، لا عن شعور اجتماعى ثورى .
« .. وعلى مقتضى هذا الفهم ، نرى أن ما فهمه عبد الصبور ، أو غيره لا يتساوى مع حقيقة دعوة الحلاج ، ولا يعبر عن شخصيته الروحية .. » (٢)

ثانيا : المعالجة الموضوعية عند صالح زكى أقطاي

أما صالح أقطاي فمعالجته لموضوع المسرحية صوفية خالصة ، تعبر عن معاناة الصوفي في شبيل الوصول إلى المعشوق الأسمى عز وجل . فهو درويش منقطع إلى الله تعالى بكلية ، قد قطع صلته بدنيا الناس وضحها :

أنا متعلق بالنور الأول ، بعينى وقلبى وروحى ،
ولا أعرف لى ذنبا كسبته أننى حلقت فى الملكوت .
أنا العاشق الأكبر لرب الخلود
وكتابى لا يعرف الصغائر ولا الكبائر
لا يعرف إلا أصوات الحق التى تجلجل فى ربانى
أنا قدرة الخالق ، أنا السر المخلوق
وبقلبى من تجلياته سريضان
معنى الوجود ومفهومه من لدنه
أنا شمعة « ما وراء » و « ماسوى » و « ماعكس »
أنا الكعبة ، أنا قبلة النور التى لا تحمد نارها
هذا جمال الكمال ، وكمال الجمال .
كل جزء خرج من الكل وإليه يعود
حينئذ يحمد اللهيب شيئا فشيئا . (١)

فكلامه كلام درويش عليم برموز الصوفية وإشارتهم . وهو متأثر بترائه الشعرى القديم الذى ظل يدور فى إطار التصوف حتى عهد التنظيمات وبعدها أيضا .

(١) جلال العشرى : ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ١٨٩

(٢) مصطفى عبد اللطيف السحرى : دراسات نقدية ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٠

(1) Salih Zeki Aktay: Mansur-1 Hallac, Istanbul, 1944, S, 9-10

وما دام الحلاج قد بلغ هذه المرتبة في العشق ، فالأمور عنده سواء .

فلا يفرق بين البقاء والفناء ، والبعد والقرب ، فكلها ظواهر عارضة . أما الحقيقة فهي تجلى الحق . وقد بلغ من فرط عشقه درجة جعلته يخال نفسه « هو .. هو » !

في البقاء فناء ، وفي الفناء بقاء يا أصحاب
وأية جدوى للزمان والمكان ، والبعد والقرب ، يا أولى الألباب
ليس إلا جلجلة صوت الحق يا أهل الفطنة^(١)
أنا هو .. وهو أنا .. فأنا الوجود والعدم

ولابد أن يعاني الصوفي في طريقه من الحيرة الواجفة ، التي تطيح أحياناً بيقينه ؛
« فيعاني قلقاً لا يرحم أبداً ، ولا يقبل أمراً ، ولا يبقى أحداً ، ويكابد شوقاً أضرمته
المحبة ، فنغصت العيش ، وسلبت السلوة ، ولم ينهها معرض دون اللقاء » . يقول
أقطاي :

جعل الله تجلى كما له مع الحيرة
والتية في بلاد مجهولة سنين عدة
وجعل الخلود في الاحتراق والألم
فلا يرى العبد أثراً للفناء والعدم
أجل ..

هذا قانون الحق ، وتلك هي الأبدية^(٢)

لكن حيرة الحلاج هدته إلى الحق ، فسكرو بخمرا لقرب ، ورفعت له الحجب ، فهياً
نفسه للقاء الحق .

« يا حبيبي ! يا عشقي وحيي الأكبر .. أنا قادم إليك .. يا من تعرفون حبيبي ! ..
يا من تعرفون الحق ! .. روعي عندكم .. ياملائكة السماء ، ويا غرباء الأرض ، ويا

1) Mansur-i Hallac, S 21

2) Mansur-i Hallac, S 35

(٣) حسن بن محمد الفركاوي القادري : شرح منازل السائرين ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، ١٩٥٣ ،

قرباء حبيبي الأكبر ! .. روحى عندكم .. يا مقرين يا محيرين .. يا هائمين .. ارفعوا
الحجب .. أنا قادم إليكم» (١)

ولم يعد إلا أن يهدم الهيكل ، ويحطم صنم النفس ، لينطلق من سجنه :

السجن الحق يا صاحبي هو جسمك

يجذبك للطين ويمسك !

فمن أفناه وأحيا روحه ..

شاهد في قصر البللور طيفه .

فهي نسخ الصورة

ونرشف البحر مع الحمام قطرة قطره

للروح في كل نفس عالمان

فيها ننشد « ياهو » (٢)

فلما تيقن العلاج أن خلاصة وانطلاقه في الموت ، صاح في قاعه المحكمة :

كلا .. كلا .. لن ازدجر !

اقول « أنا الحق » ولا وزر !

وكلامى حق

وكلامى حق

لا أعصى الحق وأتبع الخلق ، تلك هي الحكمة

ولا أذل لأحد ، لرفع ما تسمونه نكبة

يا طالما قلت اقتلونى ! فالقتل فيه وصولى !

وهذا هو ربيع الوصل الأزلى مع حبيبي (١)

وفي آخر ليلة له ، أطلق سراح جميع المسجونين معه في السجن ، فهربوا جميعا ،

وأى هو أن يهرب معهم . فلما تنبه الحراس إلى الأمر ، سأله كبيرهم :

كبير الحراس : أين المسجونون يا منصور ؟

1) Mansur-1 Hallac, S 48-49

2) Mansur-1 Hallac, S 62-63

منصور : أطلقت سراحهم .

كبير الحراس : ولماذا لم تهرب معهم ؟

منصور : لى مع خالقي أمر ، ومشيتة الحق ستنفذ هنا(٢)

فأقطاي يستفيد كثيراً من أخبار الحلاج ، والروايات الكثيرة التي رويت بشأنه ويطوعها للدراما في مسرحيته . كما أظهر الحلاج بوجده الصوفي ، وبتلذذه الشديد بالعذاب الحسى ، وجزعه البالغ من أقل عذاب روحى . وقد عبر عن ذلك في رمزية جميلة حين أحسن الاستفادة من خبر رجم الشبلى له بوردة جعلته يصرخ ألماً ، في حين أنه كان يبتسم والناس يرمونه بالأحجار ؛ لأن الشبلى حبيب له وصاحب حال مثله :

منصور : .. يا شبلى ! . لقد أوجعتنى بوردتك وجعا لم أشعر به

وأنا أجلد وأعذب وأرحم ..

الشبلى : كيف والناس يرمونك بالأحجار يا منصور ؟

منصور : يا شبلى .. هؤلاء من العوام لا يعرفون شيئاً ، وأنا أسأل

الله أن يغفر لهم .. أما أنت فتعرف حقيقة أمرى . لقد قطعت

أملى يا شبلى في آخر لحظة من عمرى في وجود إنسانية بين الناس .. فيا أسفا

سأرحل عن الدنيا مقطوع الأمل في الإنسانية ! ..(١)

كما أورد أقطاي في مسرحيته على لسان الحلاج كثيراً من الأناشيد التي تبين وجده الصوفي وهيامه بالطبيعة وجمالها ، على اعتبار أنها مرآة لتجلى جمال الله عز وجل . منها على سبيل المثال :

فى الغصن الغينان وفى الثرى

وفى ماء النهر إذا جرى

وفى الطرق الطويلة والشعاب

تظهر قدرة الله دون حجاب

1) Mansur-1 Hallac, S 41

2) Mansur-1 Hallac, S 97

(2) Mansur-1 Hallac, S 110

أشجار البلوط ، وقباب السماء
والثمار التى تميل بأغصانها فوق الغبراء
والأرض المنتشية مع الفجر بالأنداء
تشرح السرفى جلاء
فى الذرة عالم لى
وفى الغيب سلطان لى
وفى شفق السحر ، ونحل الأصيل
فرحة للورود ولى (٢)

ومن الواضح أن مسرحية أقطاي ، تختلف اختلافاً كبيراً عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، من حيث الفكرة والموضوع . فمعالجة صلاح لها اجتماعية سياسية ، عالج فيها قضايا الفقر المادى والروحى ، وأبان عن مخازى مجتمعه ، ومايسوده من ظلم وقهر وبطش . فكان العلاج عنده بطلا شعبيا ضحى بنفسه من أجل الفقراء والمساكين . وكان معبراً عن رسالة المثقف الحقيقية فى المجتمع ، وضرورة أن يكسر حجاب العزلة والانطواء ، ليعيش هموم جيله ، ويسعى من أجل إيجاد حلول لمشاكل المجتمع . وهذا هو ما يعرف بالالتزام .

أما العلاج عند أقطاي فهو صوفى ، جذبته أنوار التجلى ، فتعشق جمال الحبيب ، وعانى فى سبيل الوصول أشد المعاناة ، حتى ظفر فى النهاية بالوصل بعد أن قدم روحه قربانا لمن أحب . كما شاركته « جلفدان » تلك المعاناة الصوفية ، بعد أن اتخذت منه إماماً لها تأتمر بأمره .

وبرغم اختلاف الشاعرين فى المعالجة فإنهما يتفقان فى أن العلاج صريع السياسة . فهو عند صلاح قد أزعج السلطة ؛ لتبنيه قضية الفقراء ، وهم القاعدة العريضة فى بناء المجتمع . فتخلصت منه السلطة لتسكت صوته وتأمين شره :

صوفى : يا قوم

هذا الشرطى استدرجه كى يكشف عن حاله
لكن هل أخذوه من أجل حديث الحب ؟

لا بل من أجل حديث القحط
أخذوه من أجلكم أنتم
من أجل الفقراء المرضى
جزية جيش القحط

الأعرج :

هذا حق ... فالشرطة خدام السلطان
ما للشرطة والحب ... (١)

وهو عند آقطاي ، درويش من الواصلين ، له سلطان كبير على قلوب الناس ، على
اختلاف طبقاتهم . والدولة تكره من يجتمع الناس حوله . فأصحاب السلطة يريدون أن
يلتف الناس حولهم وحدهم . ويعتبرون من يستأثر بحب الناس منافساً لهم في سلطانهم ؛
ولهذا تخلصوا منه :

الوزير « للخليفة » : معلوم يا مولاي أنني أبغى صلاح الدين
والدولة . ومنصور اليوم هو السلطان المتفرد ،
ويستطيع غداً أن يعتلي عرش بغداد ، فينتقم
منا ، ويحكم السيف في رقابنا . وينشر عقيدته ..
الخليفة : كيف ... ما معنى كلامك ؟

الوزير : يا مولاي . كل الأرواح والنفوس عبيد له ،
والناس يجدون لديه كل حوائجهم .. (٢)

ولاشك أن اختلاف معالجة الشعراء لفكرة المسرحية ، جعلهما يختلفان في البناء
الفني والدرامي . فطوع كل منهما أدواته الفنية لخدمة فكرته . وقد حفلت مسرحية
آقطاي بالدراما وكثرة الصراع ، جنباً إلى جنب مع التجربة الصوفية برموزها وظلالها .
أما عبد الصبور فمعالجته مختلفة ، وكانت مسرحيته سياسية إجتماعية حافلة بالجدل
الفكري والقضايا الإنسانية ، وإن كان ذلك على حساب الدراما أحياناً .

(١) مأساة الحلاج ، ص ٤٨

(2) Mansur-I Hallac, S 84

السَّماجة في المجتمع الاسلامى وموقف الخلفاء والشعب منها .

للدكتور

عطية القوصى

أستاذ التاريخ الاسلامى المساعد
بجامعة القاهرة بالخرطوم

السَّماجة نوع من أنواع التمثيل الهزلى والاحتفال التكرى على نظام احتفالات (الكرنفال) التى تُقام فى أوربا حديثاً . وأصحاب السماجة الذين عرفوا بالسماجين كانوا قوماً يحاكون حركات بعض الناس ويقلدونهم فى أصواتهم ويرتدون ملابس وأقنعة منكرة ، ويظهرون فى مظاهر مضحكة^(١) ، إيناساً للناس واضحاكاً لهم .

وكانت السَّماجات عادةً ماتقام فى الأعياد والاحتفالات والمناسبات السعيدة ، كذلك كان بعض الخلفاء يتخذون السماجين لاضحاحهم ، فكانوا إذا ما عُقدت مجالس (الأُنس) وطربُ الخليفة ، لبس السماجون ملابسهم المضحكة وقاموا بتقليد الحيوانات كالديبة أو القرود وهم يعلقون فى أعناقهم الجلاجل والأجراس^(٢) ، كذلك قاموا بتقليد الشخصيات التى يريدون الخلفاء أن يقلدوها ، فدخلوا الضحك والسرور على قلوبهم وعلى قلوب من يحضر مجالسهم . وكان ممن تخصص فى هذا الفن أشعب الطفيل فى دولة بنى أمية ، وأبو الحسن الخليلع الدمشقى فى دولة بنى العباس أيام الرشيد ، وأبو العبر أيام المتوكل وغيرهم كثيرون .

(١) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١١٥ .

(٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، بيروت ١٩٦٧ ، ح ٥ ، ص ٦٨١ ، ٦٨٢ .

معنى الكلمة :

أختلفت في أصل كلمة سماجة ومعناها ، هل هو عربى أم فارسى ؟ والذين يقولون أن أصلها عربى يقولون أنها وردت في الصحاح ، وهى تعنى الشيء القبيح ، وقولهم : سمج الشيء سماجة أى قُبِحَ فهو سَمَج (بفتح الميم) وسمَج (بكسر الميم) . قال ابو ذؤيب مؤيداً أصل الكلمة العربى :

فإن تصرمى حيلى وإن تبدلى خليلاً ومنهم صالح وسمج^(١)
وفى فاكهة البستان^(٢) ، يقول البستانى : قوم سماج ، واستسمجه أى عدّه سمجا ، والسمج والسميج هو اللبن الدسم الجنيث الطعم ، وإذا قيل ما اسمج فعله : أى ما أقبحه .

واستخدم لفظ سماجة فى اللغة للشتم ووصف صاحبه باللؤم ، وذلك فيما ورد على لسان الشاعر ابن غسان البصرى المتطبيب فى ابن نصر العامل وكان قد عاجله من علة فلم يتفقده ولم يقض حقه فقال فيه^(٣) :

هب الشعراء تعطيهم رقاعاً مزورةً كلاماً على كلام
فلم صلة الطيب تكون زوراً وقد أهدى الشفاء من السقام
عجبت لمن نمته أرض لؤم وبخل لم يعد من الكرام
نسبت إلى السماجة لالشيء سوى نقصان لؤمك فى اللثام

وفى اللغة الفارسية حملت كلمة سماجة نفس المعنى فى اللغة العربية ، بل أكد قاموس نفيس^(٤) أصل هذه الكلمة العربى فلقد ورد فى القاموس ان كلمة سماجة تعنى : زشت وقبيح كرويد ، أى صار قبيحاً ، وقباحت وزشتى أى قُبِحَ ، وورد فى القاموس ما لغة : سماجت : مأخوذ از تازى بى شرمى وقضاحت ورسوائى ومعيوبى وآلو وكى واصرار ور كارهائى زشت . ومعنى ذلك أن كلمة سماجة مأخوذة من اللغة العربية وتعنى عدم الحياء والافتضاح والاتصاف بالعيب والانغماس فى الأعمال القبيحة .

الصحاح فى اللغة والعلوم ، طبعة بيروت ١٩٥٠ ، ص ٦٠٩ .

البستانى : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ ، ص ٦٧٠ .

أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، ح ٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٦ ، ص ١٦٩ .

على اكبر نفيسى : فرهنك نفيسى ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ ، ص ١٩٣٠ .

وأياً كان أصل الكلمة فلقد أُطلق على هذا النوع من التمثيل الهزلى التفكيرى الذى كان يظهر فى الأعياد والاحتفالات إسم سماجة ، وهو اسم يظهر من مدلوله أنه يحمل فعل أعمال قبيحة ، وربما جاءت هذه التسمية نتيجة ما اعتبره رجال الشرع المسلمون أن ما يؤدى بواسطة السماجين يُعد فعلاً قبيحاً لأنهم يقلدون الناس ويسخرون منهم مما قد يؤذى هؤلاء الناس ، وقد نهى الاسلام عن السخرية من الناس فى قوله تعالى :

(يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ...) .

ويؤيد هذا رأى أن المحتسبين والقضاة فى المدن الاسلامية كانوا يوقعون ، فى صدر الاسلام ، العقوبة على من يقوم بهذا العمل . فقد رأى أن سعداً بن ابراهيم كان يقضى بين الناس فى مسجد رسول الله ﷺ فى العهد الأموى ، وأنه قام بجلد داود بن سلم لأنه رأى عليه ثياباً ملونة يجرها فى سماجة (١) . وقد قال الشاعر فى ذلك (٢) :

جلد العادل سعد ابن سلم فى السماجة
فقضى الله لسعد من أمير كل حاجة

وتظهر السماجة فى أيام الدولة العباسية فى الأعياد والمناسبات وبخاصة فى يوم النيروز ، أعظم أعياد الفرس وأجلها (٣) ، وهو أول أيام سنة الفرس (٤) ، وهو أيضاً أول السنة القبطية بمصر ويوافق اليوم الأول من شهر توت عندهم . وسنة الفرس والمصريين فى هذا العيد اشعال النيران والتراش بالماء واطهار السماجة فى الشوارع والأسواق (٥) .

وقد أكدت مصادر التاريخ والأدب على مشاركة السماجين الناس احتفالاتهم وبروز دورهم فى هذا العيد على وجه الخصوص ، وقد قال الشاعر أبو العباس عبدالله بن المعتز بالله فى سماجة النيروز

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ١٧٨ .
الأصفهاني : الأغاني ، ح ٥ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٧ وهى كلمة فارسية معناها اليوم الجديد وأصلها نوروز وقد عربتها العرب فقالوا نيروز
(أبو هلال العسكري : الأوائل ، ح ٢ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ١٨٥)
وهو يوافق الرابع عشر أو الثانى والعشرين من آذار (مارس) ويُقال أن أول من أحدثه جمشيد الملك الذى بنى مدينة طوس وجعله عيداً (الأوائل ، ص ١٨٥)
النويرى : نهاية الأرب ، القاهرة ١٩٥٦ ، ح ١ ، ص ١٥٦ .

أشرب غداة النيروز صافية أيامها في السرور ساعات
قد ظهر الجن في النهار لنا منهم صفوف ود ستندات
تميل في رقصهم مَدودهم كما تثت في الريح سروات
ورُكب القبح فوق حسهم وفي سماجاتهم ملاحات (١) .

الخلفاء العباسيون الذين أدخلوا السماجة في مجالسهم :

كان الخليفة الأمين بن الرشيد (١٩٣ - ١٩٨ هـ) أول من أدخل السماجة في مجلسه من خلفاء العباسيين ، وكان يقرب السماجين منه ويتخذهم ندمائه جلسائه . ورؤى عنه أنه إذا طرب صاح في ندمائه وجلسائه من رجال السماجة قائلاً : من يكون منكم حمارى ؟ .. فيقول كل واحد منهم أنا ، فيركب واحد ويصله (٢) .

كذلك كان الخليفة المتوكل على الله العباسي (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يُدخل السماجة في مجلسه ويقرب إليه السماجين ويحتفى بهم ويتبذل لهم . ولقد أورد عنه المسعودي (٣) في ذلك قوله : « ولم يكن أحد ممن سلف من خلفاء بني العباس ظهر في مجلسه اللعب والمضاحك والهزل مما قد استفاض في الناس تركه إلا المتوكل فإنه السابق إلى ذلك والمحدث له . وأحدث أشياء من نوع ما ذكر فاتبعه فيها الأغلب من خواصه وأكثر رعية فلم يكن في وزرائه والمتقدمين من كتابه وقواده من يوصف بجود ولا أفضال أو يتعالى عن مجون وطرب » (٤) وكان المتوكل إذا طرب بما يعرضه السماجون أمامه يشاركهم فيما يؤدونه (٥) . وقد حفى بالقرب إليه أحد السماجين ويعُرف « بأبى العبر السماج » ، وكان يتلذذ بمداعبته . وكانت هذه المداعبه قاسية في بعض الأحيان كأن يرمى به في المنجنيق إلى الماء وعليه قميص حرير فإذا علا في الهواء صاح : الطريق .. الطريق ، ثم يقع في الماء فيخرجه السباح . وكان يُجلسه أحياناً على الزلاقة فينحدر حتى يقع في البركة ، ثم يطرح الخليفة الشبكه فيخرجه كما يُخرج السمك (٦) . وأن يُظهر من

(١) الصولى : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم من كتاب الأوراق ، شرح . هيورث ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٢٤٩ .

(٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، ح ٥ ، ص ٦٨٢ .

(٣) عاش المسعودى في بغداد وارتحل كثيراً وقضى أواخر أيامه في مصر والشام في عصر الاخشيديين ، وتوفى سنة ٣٤٦ هـ ، وهو صاحب كتب : « أخبار الزمان » ، « التنبيه والاشراف » و « مروج الذهب ومعادن الجوهر » .

(٤) المسعودى : مروج الذهب ، ح ٢ ، بولاق ١٢٨٣ هـ ، ص ٢٨٩ .

(٥) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء في العصر العباسى ، ص ١١٥ .

(٦) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، ح ٥ ، ص ٦٨٢ .

الاجلال والتفطيم والاستخذاء أكثر مما كان عليه من قبل ، فإن أخلاق الملوك ليست على نظام .. (١)

وبعد المتوكل شغف الخليفة المعتمد بالله (٢٥٧ - ٢٧٩ هـ) بالسماجة (٢) . وقد ذكر المسعودي عن هذا الخليفة أنه كان مشغولاً بالطرب وكان الغالب عليه محبة أنواع اللهو والملاهي (٣) .

كذلك كان الخليفة المعتضد بالله بن الموفق (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) يحب السماجة ويُقرب إليه السماجين ، وقد حُكي عنه أنه كان يُقرب إليه ويسعى إلى كل من عُرف عنه إجادة فن التقليد والمحاكاة والتكرار . وقيل أنه سمع ذات يوم عن رجل في بغداد يُعرف بابن المغازلي كان يقف على الطريق ويقص على الناس أنواع الأخبار والنوادر الضاحكة ، « وكان في غاية الحزق ، يقلد كل طوائف الناس فلا يدع حكاية أعرابي أو نجدي أو نبطي أو زطي أو زنجي أو سندی أو تركي أو خادماً إلا حكاها . وكان يخلط ذلك بنوادر تضحك التبول وتصبى الحليم » (٤) . وقد سمع المعتضد بنوادره فأعجب بها وأمر باحضاره بين يديه وأعجب به حين قام باضحائه ووصله بخمسة درهم (٥) .

ولم يقتصر حب السماجة على الخلفاء العباسيين ، بل شمل أيضاً وزراءهم ، وكان بعضهم يخرجون أيضاً مع أصحاب السماجات . ومن أشهر من اقتضى بذلك الوزير « المعتمد بن عباد » وزير مؤيد الدولة بن بويه ووزير أخيه فخر الدولة . ولقد ذكر أبو حيان التوحيدي عنه أنه كان مولعاً بالهذر ويجب السماجات وقد عاب عليه ذلك حين قال مانصه (٦) فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى ويتسم ويطير فرحاً . ويتقسم ويقول : ولا كذا ؛ ثمرة السبق لهم وقصرنا أن نلحقهم

(١) الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١١٧ ، ١١٨

(٢) هو الخليفة المعتمد بالله أحمد بن الخليفة المتوكل ويأتي ترتيبه الخامس عشر ضمن بني العباسي ، وهو الذي وقعت في أيامه ثورة الزنج الشهيرة .

(٣) المسعودي : مروج الذهب ، ح ٢ ، بولاق ١٣٨٢ هـ ، ص ٣٥٦ .

(٤) المسعودي : مروج الذهب ، ح ٢ ، ص ٣٧١

(٥) المسعودي : نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .

(٦) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت (بدون تاريخ) ، ح ١ ، ص ٥٩

وذكر عن تبذل المتوكل وتبسطه مع السماجين ما ورد على لسان اسحق بن ابراهيم ، ابن أخى طاهر بن الحسين ورئيس الشرطة ببغداد فى عهد المتوكل (١) . قال اسحق أنه دخل فى يوم نيروز إلى الخليفة المتوكل والسماجة بين يديه وعلى المتوكل وشئ مثقل ، وقد كثر أصحاب السماجة حتى قربوا منه للقط الدراهم التى تثر عليهم وجذبوا ذيله ، فلما رأى اسحق ذلك ولّى مغضباً وهو يقول : « أف وثف ، فما تُغنى حراستنا المملكة مع هذا التضييع ؟ » . وراه المتوكل وقد ولّى فقال : « ويلكم رُدوا أبا الحسين فقد خرج مغضباً » . فخرج الحجاب والخدم خلفه فدخل وهو يُسمع وصيفاً الخادم (٢) وزرافة (٣) مكروه حتى وصل إلى المتوكل . فقال له المتوكل : « ما أغضبك ولم خرجت ؟ » فقال : « يا أمير المؤمنين ، عساك تتوهم أن هذا الملك ليس له من الأعداء مثل ما له من الأولياء ، تجلس فى مجلس يتبدلك فيه مثل هؤلاء الكلاب ، يجذبوا ذيلك ، وكل واحد تنكر بصورة منكرة فما يؤمن أن يكون فيهم عدو قد احتسب نفسه ديانة وله نية فاسدة وطوية ردية فيثب بك فمتى كان يستقال هذا ولو أخليت الأرض منهم ؟ » فقال المتوكل « يا أبا الحسين لا تغضب ، فوالله لا ترانى على مثلها أبداً » وبني للمتوكل بعد ذلك مجلس مشرف ينظر منه إلى السماجة (٤) .

وكان اسحق لا يرضى ولا يقبل أن يتبسط الخليفة مع رجال السماجة مهما بلغ حبه لهم فهو يرى أن لا أمان للخليفة منهم ، وكان يعمل فى ذلك بنصيحة الجاحظ (٥) فى آداب المسامرة والمندامة عند الملوك حين قال : « أن من أخلاق الملك إذا قرب إنساناً أو أنس به حتى يهازله ويضاحكه ثم دخل عليه بعد أن يدخل دخول من لم يجز بينهما أنس قط ، أو نقفوا أثرهم ونشق غبارهم أو نرد غمارهم . وهو فى كل ذلك يتشاكى ويتمايل

ويكنى أبا الحسن وفى رواية أخرى أبا الحسين ، وكان المأمون قد اصطنعه أولاً وولاه خلافة عبدالله بن طاهر بحضرتة ، فلما أخرج عبدالله بن طاهر إلى خراسان ، كان أشد الناس تقدماً عنده واختصاصاً به . ولقد ولّى اسحق الشرطة ببغداد للمأمون ثم للمعتصم ثم للوائق ثم للمتوكل الذى مات فى أيامه (الشاهشتى : الديارات ، تحقيق كوركيس عواد ، بغداد ١٩٥١ ، ص ٢٤) .

وصيف خادم تركى ، كان مقدماً أيام المتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز ، مات مقتولاً سنة ٢٥٣ هـ .

زرافة رجل من رجالات دولة المتوكل .

الشاهشتى : الديارات ، ص ٢٦

هو أديب وعالم الدولة العباسية ، أبو عثمان عمرو بن بحر ، صاحب الكتابة فى كل المواضيع ودائرة معارف زمانه ، توفى سنة ٢٥٥ هـ . (انظر ترجمة حياته فى كتاب المؤلف : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ ، ص ١٦٨)

ويلوى شذقه ويبتلع ريقه ويرد كالآخذ ويأخذ كالمتنع ويغضب في عرض الرضا ويرضى في لبوس الغضب ويتهالك ويتالك ويتقابل ويتايل ويحاكى المومسات ويخرج في أصحاب السماجات .

وفي القرن الرابع الهجرى كان للوزير المهلبى رجل من رجال السماجة اسمه أبو الورد كان من الحذاق في هذا الفن (١) .

وفي القرن الخامس الهجرى نجد الوزير محمد بن أحمد أبا المطهر الأزدي ، الذى كان يجب السماجة ويشارك أهلها فيها ، يؤلف كتاباً عن رجل من رجال السماجة سماه « حكاية ألى القاسم البغدادى » جعل فيه مثل هذه المحاكاة والتقليد والتمثيل موضوعاً للأدب وجعل ذلك وسيلة لوصف أخلاق عامة بغداد وكلامهم القبيح ، وكل ذلك في شخص ألى القاسم هذا (٢)

السماجة في مصر الاسلامية :

عرف المصريون السماجة في ظل الحكم الاسلامى ، وشارك أهل السماجة احتفالات المصريين في أعيادهم ومناسباتهم على مر عصور حكمها . وكان أبرز ظهور للسماجة في عيد النيروز القبطى ، وهو أول السنة القبطية عندهم (١) ، ونجاحة في عهد الفاطميين .

ففى العصر الطولونى ، أهدت قطر الندى بنت خماروية بن أحمد بن طولون (٢) الى الخليفة المعتضد بالله العباسى في يوم نيروز سنة اثنين وثمانين ومائتين هدية بها أشياء كثيرة

(١) آدم متر : الحضارة الاسلامية ، الحضارة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٧ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠ .

(٢) متر : نفس المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

(٣) يوافق هذا العيد في مصر أول يوم من شهر توت من الشهور القبطية ، وسنة المصريين في هذا العيد ، سنة الفرس ، من اشعال النيران والتراش بالماء . وعيد النيروز عندهم من مواسم طوهم قديماً وحديثاً (المقرئى : الخطط ، المجلد الثانى ، ج ١ طبعة بيروت ١٩٥٩ ، ص ١٠)

إسمها أسماء وسماها المعتضد « قطر الندى » حين بُنى بها ، وكانت تكاليف عرسها من اكثرتكاليف الأعراس في التاريخ الاسلامى .

وكان ضمن هذه الأشياء الفاخرة عشرون جنيه ذهباً فيها عشر مشام عنبراً وزنها أربعة وثلاثون رطلاً . وفي عشر مشام منها عشر مشام ند معجون وزنها أربعة وثلاثون رطلاً وعشرون صينية فضة في عشر منها مشام صندلا وزنها خمسون رطلاً وفي العشر الآخر مشام زعفران وزنها خمسون رطلاً وعشرون صينية ذهباً في عشر منها مشام مشاً وزنها ثلاثون رطلاً ، وخمس خلع وشياً قيمتها خمسة آلاف دينار .

فاخرة ، وكانت هذه الهدية بمناسبة زواجها(٣) من الخليفة المعتضد(٤) . كذلك عملت سماجات ليوم النيروز هذا بلغت النفقة عليها ثلاثة عشر ألف دينار(٥) . وكان هذا أول ذكر للسماجات في مصر . أما في العهد الفاطمي فتكرر ذكرها وظهرت في الاحتفالات العامة والقومية ، وبدى تشجيع خلفاء الدولة الفاطمية وحرصهم على اظهار السماجات في مختلف أعيادهم . ولم يتوقف ظهور السماجات في عهد أى من خلفاء الفاطميين طوال أيام حكمهم في مصر .

وكان عيد النيروز في مصر هو أبرز الأعياد القبطية فيها ، وهو العيد الذى كانت تكثر فيه السماجات . وكان الخلفاء الفاطميون حريصين على الاحتفال بهذا العيد شأنهم في ذلك شأن حرصهم على الاحتفال بشتى الأعياد القومية والدينية . وكان عيد النيروز من جملة المواسم عندهم ، تتعطل فيه الأعمال ويبدى الناس فيه الفرح والسرور ويتراشون بالماء ويتهادون ويظهرون السماجات التى كان يطوف رجالها في الشوارع والأسواق ويعرضون فنونهم في الميادين العامة .

ولقد أورد المقرئى ، نقلاً عن ابن زولاق ، أنه في عام ٣٦٤ هـ في يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران ، وأن أهل القاهرة خرجوا بلعبهم الى الشوارع والأسواق وأنهم لعبوا ثلاثة أيام وأظهروا السماجات في الأسواق(١) .

كذلك ذكر المقرئى ، نقلاً عن ابن ميسر ، ضمن ذكره أحداث سنة ٥١٦ هـ ، أن الخليفة الفاطمي الأمر بأحكام الله قد احتفل بعيد النيروز في هذا العام وفي العام الذى يليه وأن في هذين الاحتفالين ظهرت السماجات(٢) .

(ابن الساعى : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والاماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .)

قدمت قطر الندى الى المعتضد من مصر مع ابن الجصاص التاجر العرى المعروف آنذاك والذى أشرف على تجهيزها ، وقدم معها أحد عمومتها ، فكان دخولهم بغداد يوم الأحد الثانى من المحرم سنة ٢٨٢ هـ وأدخلت للحرم ونزلت في دار صاعد بن مخلد ولم يكن الخليفة ليلتها في بغداد

(الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ح ١١ ، طبعة بيروت (بدون تاريخ) ، ص ٣٤٥) .

الرشيد بن الزبير : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ ، ص ٢٨

ابن الساعى : جهات الأئمة ، ص ١٣٦ .

المقرئى : الخطط ، ح ١ ، المجلد الثانى ، ص ١١

ولم يقتصر ظهور السماجات في مصر على عيد النيروز ، بل كانت تظهر في أعياد أخرى بها ، مثل عيد الشهيد وعيد الغطاس وعيد الخروج .

ففى عيد الشهيد^(١) كان أصحاب السماجة يخرجون مع المحتفلين بهذا العيد ومعهم صفوف اللهو الأخرى ويتوجهون إلى ناحية شبرى^(٢) ، من ضواحي القاهرة^(٣) . كذلك كانت السماجات تظهر في عيد الغطاس^(٤) ، كان السماجون يخرجون في ليلة هذا العيد مع المحتفلين بالعيد إلى شاطئ النيل ويقضون طيلة الليل هناك في غناء وطرب ورقص وهو ولعب حتى الصباح .

وكان خروج السماجات أيضاً وظهورها في عيد الخروج ، وهو عيد الخروج لسجن يوسف بالجيزة ، وكان من الأعياد الكبرى عند نصارى مصر ، وذكر المقرئى ، نقلاً عن المسيح^(٥) ، « أن عادة العامة والسوقة في هذا العيد أن يطوفوا ، قبل الخروج للسجن ، أسواق البلد بالطبول والبوقات ليجمعوا من التجار ما ينفقونه في خروجهم . ولكن حدث في عام ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م أن اشتد الغلاء فامتنع التجار عن الدفع فأمر الخليفة الظاهر التجار بأن يدفعوا ما جرت به العادة ، وأن يُطلق للمحتفلين ضعف ما أُطلق لهم في السنة الماضية . فخرجوا إلى السجن بالجيزة ومعهم التماثيل والمضاحك والخيال والحكايات والسماجات » ، وخرج الخليفة إلى الجيزة وأقام يومين حتى رأى الجماعة فضحك منهم واستظرفهم^(٦) .

وفي عهد الأيوبيين ، كان الملك العادل قد شره في اللعب وأكثر من تقديم أهل اللهو

المقرئى : الخطط ، ط ١ ، ص ٣٩٤ .

وهو من أعياد القبط ويعقد في اليوم الثامن من شهر بشنس وهو أحد شهورهم وهي ضاحية من ضواحي القاهرة وتُعرف الآن بشبرا . وكان اعتماد خلاص شبرا دائماً في وفاء الخراج على ما يبيعونه من الخمر في عيد الشهيد .

أورد المقرئى (ص ١٢٤) أنه أستمّر في عمل هذا العيد حتى سنة ٧٥٥ هـ حيث أبطل عمله أيام الملك الصالح صالح بن محمد بن قلاوون ، وكان ذلك بتدبير شيخو العمرى والأمير صرغتمش والأمير طاز .

وهو أيضاً من أعياد القبط ، ويُعقد في اليوم الحادى عشر من شهر طوبة من شهور النصارى .

الخطط ، ح ١ ، المجلد الثانى ، ص ٢٠٧

آدم متر : الحضارة الاسلامية ، ح ٢ ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

وأصحاب السماجة والمساخر (٧) ، حتى حسبت نفقاته في هذا الوجه خاصة ست
آلاف وعشرين ألف ألف درهم (٨) .

(٧) ومفردھا مسخرة ، وهى مشجعة كانت تطلق أيضاً على السماجين ، وهى تعنى الشخص الذى تسخر الناس منه
أو البهلوان الذى يلعب لاضحاك النظارة .

(٨) المقرئى : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثانى ، القاهرة
١٩٣٦ ، ص ٢٩٤ .

المصادر والمراجع

- ١ - ابن الساعى : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢ - ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٣ - أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ، ح ١ ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٤ - أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت ١٩٥٦ .
- ٥ - أبو هلال العسكري : الأوائل ، ح ٢ ، دمشق ١٩٧٥ آ
- ٦ - أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ .
- ٧ - آدم متزر : الحضارة الاسلامية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريده ، ح ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٨ - الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ .
- ٩ - جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، ح ٥ ، بيروت ١٩٦٧ .
- ١٠ - الرشيد بن الزبير (القضاى) : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ .
- ١١ - الشاهشتى (أبو الحسن على) : الديارات ، تحقيق كوركيس عداد ، بغداد ١٩٥١ .
- ١٢ - صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، بيروت ١٩٥٧ .
- ١٣ - الصولى (أبو بكر محمد بن يحيى) : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم ، من كتاب الأوراق ، نشر . هيوث ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١٤ - عبد الله البستاني : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ .
- ١٥ - عذية القوصى : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ .

- ١٦ - على أكبر نفيسى : فرهنك نفيسى ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ .
- ١٧ - المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ح ٢ ، طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ .
- ١٨ - المقريزى : السلوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثانى ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١٩ - المقريزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، الجزء الأول ، المجلد الثانى ، طبعة بيروت ١٩٥٩ .
- ٢٠ - النويرى : نهاية الارب فى فنون الأدب ، الجزء الأول ، طبعة القاهرة ١٩٣٦ .



زاهدة !!

عاشت المرحومة الاستاذة الدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل حياة الزاهدين ، لقد عايشت التصوف دارسه وسالكة ! كم أرادت أن تحتوى علم التصوف ! فإذا بالحياة الصوفية تحتويها .

كانت الفقيدة العزيزة عزوفة بطبعها عن كل أسباب الحياة الزائلة ، لذا ما أن التحقت كطالبه يقسم اللغات الشرقية بأداب عين شمس ودرست بالقسم من بين ما درست التصوف الإسلامى . حتى جذبها التصوف جذبة قوية ، واحتواها إحتواء . فما أن أنهت دراساتها الجامعية الأولى حتى وجهت كل اهتمامها نحو علم التصوف ، فاختارت سيرة الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير موضوعا لدراسة الماجستير ، وقد وفقت فى هذه الدراسة وأتحفت المكتبة العربية بترجمة رفيعة لكتاب « اسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد » . (١) ثم وأصلت المسيرة فى معية التصوف ، وأقبلت فى مرحلة الدكتوراه على دراسة وترجمة كتاب صوفى لاغنى لاي دراس للتصوف عنه ، وأعنى به كتاب كشف المحجوب للهجویری . (٢) وقد بذلت فى هذا العمل جهدا كبيرا وخرجت بنتائج تشرفها وتشرف الدارسين للغات الشرقية فى مصر كلها .

١ — طبع كتاب أسرار التوحيد بوزارة الثقافة المصرية ، وطبعة ثانية بدار الرائد العربى بالقاهرة .

٢ — طبع كتاب كشف المحجوب بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ثم طبع مرة أخرى بدار النهضة العربية بيروت .

على الرغم مما بذلته في كشف المحجوب ، فإن المحجوب من التصوف لم ينكشف أمام ناظرها ، لذا أقبلت على بحار التصوف تنهل منها ، وتفوص في خضمها عليها تظفر بكرة من درره الوفيرة ، فاتجهت إلى أعماق بحاره ؛ إلى كتاب المتنوى المعنوى لشيخ المتصوفة الإسلاميين جلال الدين الرومى . ولما كان أستاذنا المرحوم الدكتور محمد كفاى قد أنجز من قبل ترجمة المجلدين الأول والثانى من المتنوى ، فإن الفقيده قد أقبلت على ترجمة ودراسة المجلدين الثالث والرابع . وقد أنهت ترجمة المجلدين ، كما أوشت على الانتهاء من دراستهما ولكن الأجل لم يمهلهما حتى تدفع بهذين المجلدين إلى المطابع كى يفيد منهما دارسو التصوف والمهتمون بالأدب الفارسى فى مصر وخارجها . ومع هذا فقد نشرت بعض قصص هذين المجلدين كقصه أكلى ولد الفيل (٣) على سبيل المثال .

ومن واقع اهتمامها بجلال الدين الرومى وبطريقته الصوفيه القائمة على السماع ، فقد أخرجت كتابا عن السماع (٤) تتبعته فيه مفهوم كلمة السماع وتطور هذا المفهوم قبل الإسلام وبعده سواء فى فارس أو فى الجزيرة العربيه ، وأخيراً أفردت حديثاً مسهباً عن السماع الصوفى وأثره فى التربية الصوفيه .

وللى جانب اهتمامها بالتصوف سلوكاً ودراسة ، فقد ألقت كتاباً قيماً عن فنون الشعر الفارسى . (٥) عرفت فيه القارىء العربى بأهم الفنون الشعرية المشتركة بين الأديين العربى والفارسى ، وكذلك الفنون الشعرية التى وجدت حظوة كبيرة لدى شعراء إيران دونه أن تحظى بالاهتمام من شعراء العربيه وبخاصة فنى المتنوى (المزدوج) والرباعيات (الرباعى أو الدوبيت) ، وقد أتبعته كل فنه بالتعريف بأهم شعرائه فى الأدب الفارسى .

* * * *

٣ — طبع كتاب أكلى ولد الفيل لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٤ — طبع كتاب السماع لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٥ — طبع كتاب فنون الشعر الفارسى عدة طبعات لدى سعيد رأفت كما طبع بدار الأندلس ببيروت .

رئيس مجلس الادارة ورئيس التحرير الاستاذ الدكتور السباعى محمد السباعى .

الاستاذ الدكتور : رشاد عبد الله الشافعى .

هيئة تحرير المجلة : الاستاذ الدكتور بديع جمعة .

الاستاذ الدكتور : أحمد فؤاد .

دكتور عبد الرازق قنديل .

الاستاذ أحمد الحملى .

الأشراف الفنى : زكى مصطفى .

المدير الادارى والمالى : مجدى يوسف .

كل الأزاء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :

المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الآداب جامعة القاهرة أو : بريد
الاورمان — جيزة — مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .

مجلة الدراسات الشرقية .

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية تصدر عن جمعية خريجي أقسام
اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

رئيس مجلس الادارة ورئيس التحرير : الاستاذ الدكتور السباعى محمد
السباعى .

هيئة تحرير المجلة : الاستاذ الدكتور بديع جمعة .

الاستاذ الدكتور : رشاد عبد الله الشامى .

الاستاذ الدكتور : أحمد فؤاد . متولى

دكتور عبد الرازق قنديل .

الاستاذ أحمد الحملى .

المدير الادارى والمالى : مجدى عيد يوسف .

كل الآراء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :

المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الآداب جامعة القاهرة أو : بريد
الاورمان — جيزة — مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .

مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : د. /السباغى محمد (السباغى)
قسم اللغات الشرقية — كلية الآداب
جامعة القاهرة

بريد الأورمان — جيزة — مصر
الاشتراك السنوى : ٣ جنيهات مصرية أو ما يعادلها



Bibliotheca Alexandrina



0535451